



TITLE:

# Heidegger und Bloch

AUTHOR(S):

Seiffert, Ernst Johannes

---

CITATION:

Seiffert, Ernst Johannes. Heidegger und Bloch. ドイツ文学研究 1963, 11: 1-46

ISSUE DATE:

1963-03-20

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/184889>

RIGHT:

Johannes Ernst Seiffert

# Heidegger und Bloch

## ENTFREMUNG UND SEINSVERGESSENHEIT EIN VERSUCH UEBER MARTIN HEIDEGGER

*Wolfgang Brokmeier zurückgegeben*

### 1

Ein Essay ist ein Versuch. Das Wesen des Versuchs ist : ganz und ohne Vorbehalt suchen. Der Essay löst alles scheinbar Feste und Gültige in die Suche auf.

Bevor der Essay Literatur wurde, war er Leben. Und zwar ein bestimmtes Leben : das des Sokrates ; dieses war ganz und ohne Vorbehalt Suche. Weil einmal der Essay ganz Leben war, konnte er im Werk des Schülers Platon in vollkommener Weise Literatur werden.

Unter welchem Anspruch war des Sokrates Leben Suche? Er selbst gibt in seiner Verteidigungsrede die Antwort. Ihn überkam das apollinisch Göttliche und hielt ihn auf seiner einzigartigen Bahn. Selbst der Weg in den Tod war für ihn Suche.

Die Jünger erfuhren nicht die Weisung des Gottes. Ihre Grunderfahrung war nicht Apollon der Gott, sondern Sokrates der Mensch, und nicht der Anspruch des Gottes an ihren Lehrer, sondern lediglich das, was dieser einzigartige, wunderbare Sokrates tat. Er war vom Gotte geschlagen, die Schüler waren vom Bilde des radikal fragenden Sokrates bezaubert, ohne aber den göttlichen Wahnsinn des Fragens, das apollinische Feuer hinsichtlich seiner Herkunft nachvollziehen zu können.

Das Sichtbare am Lehrer, das Leben des Sokrates als Essay, als vorbehaltlose entschiedene Suche, schlug sie in Bann—und aus *diesem* Bann entstand Literatur, nämlich der Versuch als Literatur, die Essayistik der Dialoge Platons, die infolge des einzigartigen sokratischen Vorbilds nicht nur Beginn, sondern zugleich Höhepunkt der ganzen Gattung Essay geblieben sind. Lukács nennt das Leben des Sokrates „das typische für die Form des Essays, so typisch, wie kaum ein anderes Leben für irgend eine Dichtungsart ist“ Deshalb konnte Platon das Schicksal des Sokrates „als Vehikel für seine Fragen“ aufnehmen. Die Späteren, bemerkt Lukács, trafen keinen Sokrates, „dessen Schicksal ihnen als Sprungbrett zum Letzten dienen konnte.“

Das Letzte aber wird vom Essay selbst nie erreicht; er ist immer ein Vorletztes; er ist nicht Ziel, sondern Weg. Und je radikaler er dem Wesen des Weges treu bleibt, um so reiner führt er in die Nähe des Ziels. So konnte Lukács in seinem Essay über den Essay sagen: „Jedes wahre Ende ist……das Ende eines Weges; und Weg und Ende sind zwar keine Einheit und stehen nicht als gleiche nebeneinander geordnet, sie haben aber doch eine Koexistenz: das Ende ist undenkbar und unrealisierbar ohne das immer erneute Durchlaufen des Weges“

So nähert Essayistik dem Ziele, ohne es in Besitz zu nehmen. Sie lässt am Ende offen. Sie ist Versuchung für den Adressaten, nun seinerseits den Weg des selber Fragens und des Weiterfragens zu gehen, ja sie beunruhigt ihn, stösst ihn in die Suche. Der Essay, d.h. der Versuch, ist zugleich Versuchung, Verlockung in die Suche. Das entschiedene Suchen des Essays ist insofern versucherisch. Und welche Versuchung wäre heute wie zu früheren Zeiten nötiger als die essayistische, die ins Fragen führt?

Platons Essayistik, z. B. das „Gastmahl“, ist bis in den formalen Aufbau hinein konzipiert zum Zwecke der Verführung ins selber Fragen.

Angesichts solcher Meisterschaft hätten wir zu schweigen, wenn nicht unumgängliche Fragen uns fordern würden. So die Frage des Seins. Entschieden und unablässig stellt Martin Heidegger seit Jahrzehnten die Frage: Was heisst „ist“? was heisst „sein“? Oder vielmehr stellt er sie nicht, sondern sie stellt ihn.

Über diese Frage und ihre Nötigung haben wir zu handeln, und wie könnte dies anders geschehen als auf dem Wege des Essays, des Versuchs?

Zeigt sich nicht Heideggers Leben als ein einziger Versuch solchen Fragens? Er notierte einmal: „Auf einen Stern zugehen, nur dieses.“ Die Frage ist der

Stern, der dem Fragenden leuchtet. Die Frage ist die Versuchung, die den Verführten auf den Weg des Fragens ruft.

Der Frage des Seins zuliebe wagen wir einen Versuch über Martin Heidegger.

## 2

Auf welchen Wegen aber soll ein Versuch über Martin Heidegger und das heisst ein Versuch über die Frage des Seins verlaufen ?

Dabei ist es nötig, einen Versuch über eine Sache zu unterscheiden vom blossen Nachzeichnen dieser Sache. Die Frage des Seins ist selbst ein Versuch im eigentlichen Sinne der radikalen Suche. Unsere Aufgabe ist strenggenommen ein Versuch über einen Versuch. Ein blosses Referat über Heideggers Gedanken, so nützlich ein solches unter gewissen Voraussetzungen auch sein mag, wäre hier unangebracht. Ein Referat gerät unvermeidlich in den Stil der Feststellungen, und gerade diesen gilt es zu vermeiden, wo alles auf Versuch, Suche, Weg ankommt.

Was bleibt aber übrig, wenn das Referat als Weg ausscheidet ?

Wir versuchen statt eines Referats über Heidegger einen Dialog mit Heidegger.

Hier erhebt sich aber sogleich die Frage: Was wäre erforderlich, um einen Dialog mit Heidegger zu führen ?

Ein solcher Dialog setzt doch eine eigene Position oder noch besser einen eigenen Weg des Dialogpartners voraus.

Und dieser Weg müsste von solchem Rang sein, dass von ihm aus ein Gespräch mit Heidegger möglich wäre. Wer befindet sich aber heute auf einem eigenen Wege, der dem Heideggers, nämlich dem Wege der Frage des Seins, hinsichtlich seines Ranges vergleichbar wäre ? Sodass sich so etwas wie ein Nahewohnen auf getrenntesten Bergen und damit allererst die Möglichkeit eines Gesprächs ergäbe ? Heidegger notierte :

„Gäbe es im Denken schon Widersacher und nicht blosser Gegner, dann stünde es um die Sache des Denkens günstiger.“

Die „Sache“ ist, keineswegs nur im juristischen Bereich, dasjenige, worum der Streit geht. Dieses „Worum“ müsste erst auf anderen Wegen angegangen worden sein, bevor es von solchen Wegen aus zu einem Gespräch mit Heidegger über die Frage des Seins kommen könnte.

Wir stehen jetzt noch bei der Vorfrage, der Frage nach dem *Weg* eines Versuchs über die Frage des Seins.

Wenn sich zeigte, dass ein Versuch über Heidegger nicht Referat sein kann,

sondern eher den Weg eines Dialogs mit Heidegger einzuschlagen hat—wenn sich weiterhin zeigte, dass solches einen eigenen Weg voraussetzt, von dem aus ein Gespräch mit Heidegger erst möglich wird, so könnte dieser eigene Weg als ganz selbständige, individuelle Leistung missverstanden werden. Die Wendung „einen eigenen Weg finden“ ist doppelsinnig: das „eigen“ kann entweder auf denjenigen bezogen werden, der den Weg geht, oder aber auf den Weg selbst; mit dem „eigenen“ Weg kann hier nur ein solcher gemeint sein, der eine unverwechselbare Eigenheit aufweist wie der Weg der Frage des Seins die seine, und der die Probleme aus einer ähnlich fundamentalen Gestimmtheit heraus angeht wie der Weg Heideggers. Sodass die Eigenheit dieses Weges den Menschen ruft, ihn sich zu eigen zu machen, das heisst aber das bisschen „ich“ ihm zu übereignen, um so vielleicht erst „selbst“ zu werden.

Deshalb sollte, bevor versucht wird, neue Wege zu konstruieren, erst einmal geprüft werden, ob nicht schon, und vielleicht sogar seit geraumer Zeit, Wege gebahnt sind, die darauf warten, begangen zu werden. Worin besteht eigentlich die vielbeklagte Sterilität unserer Zeit? Besteht sie darin, dass nicht genügend Neues geschaffen wird? Oder besteht sie vielleicht eher in einer eigenartigen Unfähigkeit, längst Gedachtes und Gesagtes, das von sich her bedeutsam genug spricht, überhaupt erst einmal achtsam zu *hören*? Scheint nicht die Fähigkeit schöpferischer Reception in unserer Zeit recht mangelhaft entwickelt zu sein?

Wo also bieten sich schon Wege von einem adäquaten Tiefgang der Entscheidung, Wege, die auch hinsichtlich ihrer Unumgänglichkeit dem Weg in die Frage des Seins vergleichbar wären? Sollte es in unserer problemreichen Epoche so schwer fallen, einen solchen Weg aufzufinden?

Als Gegensatz zum Sein gilt seit langem das Nichts. Mag dieses Gelten auch vage genug begründet sein, mag so etwas wie „Gegensatz“ überhaupt problematisch sein—könnte nicht versucht werden, von einer *Lehre vom Nichts* aus mit der Frage des Seins ins Gespräch zu kommen?

Im Fernen Osten gibt es eine Lehre des Nichts, die sehr eindrucksvolle Zeugnisse aufzuweisen hat: den Zen-Buddhismus.

Vielleicht besteht nicht nur eine *Möglichkeit* des Gesprächs zwischen dem Zen-Buddhismus und Martin Heidegger; vielleicht besteht hierfür sogar eine säkulare und planetarische *Notwendigkeit*. Aber es scheint, es wäre verfrüht, mit diesem Gespräch schon heute zu beginnen. Kennen wir Europäer uns selbst schon so genau, dass wir vor der Gefahr gefeit wären, unsere eigenen Probleme in den

Zen-Buddhismus hineinzuinterpretieren ?

Ohne die Notwendigkeit gerade dieses Gesprächs zu verdunkeln, sollte zunächst einmal auf ein in Europa beheimatetes Problem zurückgegangen werden; und zwar auf ein Problem, welches heute bereits weit über Europa hinausgreift und das Leben tendenziell *jedes* einzelnen Menschen und das Wesen der modernen Welt wurzelhaft betrifft. Auf ein Problem, das in seiner Weise auf einen Weg, in ein Unterwegs ruft. Das Grundproblem des modernen Menschen, der wir selbst sind, müsste doch zunächst verstanden und ausdrücklich gemacht werden, bevor es zu einem Gespräch mit Heidegger kommen kann. Er hat übrigens einen Hinweis auf dieses Problem gegeben. 1946 schrieb er an Jean Beaufret:

„Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte aller übrigen Historie überlegen. Weil aber weder Husserl, noch, soweit ich bisher sehe, Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein erkennen, deshalb kommt weder die Phänomenologie, noch der Existentialismus in diejenige Dimension, innerhalb deren erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird.“

Wir versuchen jetzt einmal das Umgekehrte: nämlich in eine Dimension zu gelangen, innerhalb deren erst ein erhellendes Gespräch mit Martin Heidegger möglich wird. Als Ausgangsbasis für unseren Versuch einer Anbahnung solchen Gesprächs soll die Erfahrung der *Entfremdung* dienen. Zur Frage des Seins soll auf dem Umweg über das Problem der Entfremdung vorgestossen werden.

Damit soll vermieden werden, dass der Versuch über die Frage des Seins zu einem Referat, d.h. zu Feststellungen über Heidegger entartet. Damit soll ferner soweit wie möglich vermieden werden, dass der Versuch über die Frage des Seins zu einem mehr oder weniger routinierten Sichbewegen in Heideggerscher Diktion missrät, zu einer für den Eingelesebenen sprachlich nicht allzuschwer vollziehbaren „Heideggerei“ in Analogie zur „Hegelei“ in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Das Wesen der Heideggerei besteht darin, dass Martin Heideggers Diktion spielerisch nachgemacht wird, ohne dass ein *Weg* zurückgelegt wurde, welcher in Entsprechung zu dem Anspruch seiner *Sache* eine solche Sprache erst und vielleicht mühsam genug hervorgebracht hätte.

Es besteht nun aber die notwendige Aufgabe, Heideggers Sprache sehr sorgsam vollziehen zu lernen. Man schelte daher nicht voreilig jeden, der, vielleicht unbeholfen genug, sich darin abmüht. Die Zeit wird an den Tag bringen, ob

er dabei zu einem Schüler oder nur zu einem Papageien Heideggers wurde.

Mindestens ebenso peinlich wie die Heideggerei mutet es an, wenn versucht wird, ihr um jeden Preis, auch um den der intellektuellen Redlichkeit, zu entgehen. Der eigentliche Maszstab für die Diktion ist die Sache des Denkens. Auch uns wird die Diktion von einem bestimmten Punkt an unvermeidlich missraten, weil wir nämlich der Sache des Denkens noch allzufern sind. Wir sollten deshalb versuchen, an den sich berührenden Extremen der bedenkenlosen Heideggerei und des ebenso bedenkenlosen Draussenbleibenwollens aus allem, was an Heidegger anklingt, leidlich behutsam vorbeizukommen.

Wir wagen also einen dialogischen Versuch über die Frage des Seins. Zunächst ist das Problem der Entfremdung darzulegen und sodann zu prüfen, ob von dort aus die Frage des Seins dringend wird. Am Ende wird es sich ausweisen, ob eine Korrespondenz der beiden Dringlichkeiten Entfremdung und Seinsfrage besteht oder nicht.

### 3

„Eine unnennbare Angst erfasste ihn. Er sprang auf, er lief durchs Zimmer, die Treppe hinunter, vors Haus: aber umsonst, alles finster, nichts—er war sich selbst ein Traum……Er konnte sich nicht mehr finden……“

Diese Stelle aus Georg Büchners Erzählung „Lenz“: „Er konnte sich nicht mehr finden“ erinnert daran, dass die französische Sprache mit dem nämlichen Worte „aliénation“ die Entfremdung und zugleich den Irrsinn bezeichnet. Gemeint ist ein Unbehagen, ein sich selbst abhanden Sein, eine Verlorenheit, Zerrissenheit, Zerfallenheit.

Der Irre, französisch „l'aliéné“, d.h. der Entfremdete, ist das, was wir sogenannten „Normalen“ selbst sind, nämlich in der krassen Zuspitzung. Zwischen ihm und der Welt besteht ein Riss, er ist mit ihr zerfallen, der Kontakt ist unterbrochen. Dieser Riss zwischen ihm und der Welt tritt nun im Wesen des Entfremdeten nochmals hervor als Gespaltenheit, in der das Ich sich selbst entgleitet. So sagt Georg Büchner von Lenz: „es war, als sei er doppelt, und der eine Teil suche den anderen zu retten und riefte sich selbst zu“ Der Riss, der zwischen ihm und der Welt und deshalb in ihm ist, zeigt sich am Ende aber als Riss im Wesen der Welt selbst, und es tritt zutage, dass der Riss als ontologische Bestimmung das Wesen der Entfremdung ausmacht: „Alles“, sagt Georg Büchner in seiner Erzählung, „was er an Ruhe aus der Nähe Oberlins und aus der Stille

des Tals geschöpft hatte, war *weg*; die Welt, die er hatte nutzen wollen, hatte einen ungeheuren Riss; er hatte keinen Hass, keine Liebe, keine Hoffnung—eine schreckliche Leere, und doch eine folternde Unruhe, sie auszufüllen. Er hatte *nichts*. Was er tat, tat er nicht mit Bewusstsein, und doch zwang ihn ein innerlicher Instinkt. Wenn er allein war, war es ihm so entsetzlich einsam, dass er beständig laut mit sich redete, rief, und dann erschrak er wieder, und es war ihm, als hätte eine fremde Stimme mit ihm gesprochen. Im Gespräch stockte er oft, eine unbeschreibliche Angst befiel ihn, er hatte das Ende seines Satzes verloren……”

Das Gespalten-Irresein erscheint hier als die Entfremdung in ihrer zwar pathologischen Zuspitzung, aber zugleich tritt das Wesen der Entfremdung darin unverschleiert zutage, nämlich als Riss. So ist die Krankheit eine letzte Zuflucht der Wahrheit, die wir aus dem sogenannten normalen Leben verdrängt haben.

Durch die moderne Welt geht ein Riss hindurch: ein Riss zwischen dem, was sie faktisch ist, und dem, wie sie eigentlich sein müsste. Und das Schlimmste ist: Wir haben den Riss vergessen. Wir leben so, als gäbe es ihn nicht. Erst wenn uns der Schriftsteller das Bild des Irreseins aufzeichnet, gewahren wir unser Wesen im Spiegel, werden wir vielleicht nachdenklich, erinnern wir uns vielleicht daran:

Selten, dass einmal die Kluft zwischen dem „Jetzt“ und dem ausstehenden „Eigentlich……” geschlossen ist und das einfache „So“, das einfache „Ja“ sich ereignet; selten, dass einmal der Riss zwischen dem Ich und den Umständen, d.h. der Welt, für eine Weile sich mildert.

Und wie sehr sehnen wir uns, uneingestanden, nach den Verheissungen der schamlos verleugneten Utopie, in der es diesen Riss nicht mehr gibt, und in der der Mensch frei wird für den Aufgang neuer Wesensdimensionen.

Wir aber tun „unsere“ „Arbeit“. Wir tun sie unter ökonomischem Zwang. Sie bleibt uns äusserlich, hat keine Beziehung zu unserem Menschlichen, das wir nicht sind, aber das wir im Grunde suchen. Wir spüren oft, dass wir in der heutigen Welt nicht entsprechend genommen werden, wir „liegen schief“, sind in einem fundamentalen Sinne „ver-legen“ „Der Arbeiter“, sagt Marx, „fühlt sich erst ausser der Produktion bei sich und in der Arbeit ausser sich. Zu Hause ist er wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus.“ Und es will uns dünken, dass wir uns nicht einmal mehr zu Hause „zu Haus“ fühlen können.



Woher kommt der modernen Welt dieser Riss und dem modernen Menschen diese Heimatlosigkeit ?

Beschränkt sich die Herkunft des Risses auf die Moderne ?

Blicken wir einmal zurück. Wie war es in der Welt Homers ?

„Selig sind die Zeiten, für die der Sternenhimmel die Landkarte der gangbaren und zu gehenden Wege ist und deren Wege das Licht der Sterne erhellt. Alles ist neu für sie und dennoch vertraut, abenteuerlich und dennoch Besitz. Die Welt ist weit und doch wie das eigene Haus, denn das Feuer, das in der Seele brennt, ist von derselben Wesensart wie die Sterne ; sie scheiden sich scharf, die Welt und das Ich, das Licht und das Feuer, und werden doch niemals einander für immer fremd ; denn Feuer ist die Seele eines jeden Lichts und in Licht kleidet sich ein jedes Feuer. So wird alles Tun der Seele sinnvoll und rund in dieser Zweiheit : vollendet in dem Sinn und vollendet für die Sinne ; rund, weil die Seele in sich ruht während des Handelns, rund, weil ihre Tat sich von ihr ablöst und selbstgeworden einen eigenen Mittelpunkt findet und einen geschlossenen Umkreis um sich zieht.“

So entwirft Lukács das Wesen jener Welt, der das grosse griechische Epos entspricht. Die Welt hat keinen Riss, sie ist den Griechen „kosmos“, d. h. die Zier (von „kosmos“ stammt unser Wort Kosmetik) ; und es gibt keinen Riss zwischen Mensch und Welt, es gibt nicht die apriorische Heimatlosigkeit unserer Tage ; und es gibt deshalb auch nicht die zwei Seelen in der eigenen Brust. Welt und Sinn beziehungsweise Menschenleben und Sinn sind noch nicht auseinandergetreten.

Nach Lukács stellt die Genesis des Risses sich dar in der Ablösung des epischen Zeitalters durch das tragische, wo der Sinn, das Eigentliche, auf der Bühne geschieht und das Leben in Gestalt eines Publikums zuschaut. Auf das tragische Zeitalter folgt das philosophische. Es kündigt sich an in dem Dialog zwischen Herakles und Theseus am Ende von Euripides' Tragödie „Herakles“ Hier überschreitet die Tragödie sich selbst. Für Platon, der sich in seiner Jugend selbst im Dichten von Tragödien versuchte, wird die Philosophie zur eigentlichen Tragödie. Sie vollzieht den Riss zwischen Sinn und Welt ausdrücklich in der Differenz zwischen Welt und „Welt“, nämlich überhimmlischem Ort der Ideen und bloss abbildlich-abkünftigem Erdenwesen. Jedoch bleibt die Welt des Sinnes für den lebenden Menschen erreichbar. Der Philosoph führt und der Lernende folgt auf dem denkend zu vollziehenden Einweihungsweg bis in die Region der

höchsten Idee: des kalòn kai agathón, d.h. des Schönen und somit Gediegen-Tüchtigen—des „Guten“, wie wir heute gedankenlos sagen. So bleibt dem Griechen der Riss überwindbar durch paideía, durch Bildung und das heisst für ihn letzten Endes durch Philosophie. (Der deutsche Idealismus ist eine durch bestimmte geschichtlich-gesellschaftliche Umstände motivierte und modifizierte *Wiederaufnahme dieses Gedankens* und gewinnt aus ihr seine Geschlossenheit von Lessing bis zu Hegel-Goethe.)

Einen Schritt weiter kommen wir zum Christentum. Der Christ kann erst nach dem Tode in die reine Welt des Sinnes eingehen, d.h. jetzt in die unverlierbare Gottnähe im Jenseits. Aber die Kirche stellt wiederum eine irdische Hierarchie, einen irdischen Stufenbau her, der sich in der himmlischen Hierarchie fortsetzt und bereits einen irdisch-vorläufigen Anschluss an sie gewährleistet. Damit ist der Riss wiederum gemildert.

In der neuzeitlichen Geistesentwicklung wird das Jenseits mehr und mehr ausgeklammert, seine Kraft als Bezugspunkt für das Leben stirbt ab. Geht damit der Sinn wieder in die Welt und das Leben ein? Man hat vielleicht während der Zeit der sogenannten Renaissance, der vermeintlichen Wiedergeburt der Antike, in dieser Illusion gelebt, wohl auch in den Jahren der grossen französischen Revolution von 1789 bis zum Thermidor, schliesslich in der philosophisch-pädagogisch-künstlerischen Bewegung des deutschen Idealismus. Jedoch das Gegenteil geschieht: Der Riss, bislang zwischen Welt und Jenseits bestehend, tritt als weltimmanent und lebensimmanent hervor und reflektiert sich in den immer neuen Entgegensetzungen der Philosophien.

Diese Entgegensetzungen kulminieren in der Spaltung des Seienden in Subjekt und Objekt. Diese Spaltung zerreist aber *zugleich* das *Subjekt*, welches sie sieht, und zwar *weil* es sie sieht. Das Selbstbewusstsein, welches *Bewusstsein des Risses* geworden, hat damit zugleich *selbst* einen Riss bekommen. Es kann *nicht mehr* naiv sein, so als ob es den Riss nicht gäbe, und es kann *noch nicht*, allen Riss überwunden habend, von ihm geheilt sein. Zwischen jenem „nicht mehr“ und diesem „noch nicht“ ist das Selbstbewusstsein zerrissen. Jetzt wird das Phänomen des Risses *thematisch* und kommt bei Hölderlin und Hegel in je anderer Weise zur Sprache.

Der Riss ist nun *als Riss* zu Tage getreten. Waltete er bislang in *verborgener* Herrschaft, so tritt er jetzt ins Bewusstsein ein in dem doppelten Sinne, dass sowohl das Bewusstsein ihn als Riss zwischen Subjekt und Objekt denkt, als auch

zugleich dieses Bewusstsein mit der verschärften Erfahrung des Risses damit selbst einen Riss bekommt. D.h. *der Riss tritt ins Bewusstsein und zugleich tritt das Bewusstsein in den Riss.*

Damit hat sich im Walten des Risses ein *Sprung* ereignet; der Riss war vorher nur „an sich“; jetzt ist er „für sich“ geworden, indem er sich mit dem Bewusstsein vereinigte und damit in seine Wahrheit trat.

Dieser Sprung vom Ansichsein zum Fürsichsein des Risses ist in mehrfacher Weise entscheidend.

Erstens ermöglicht der Sprung, die Situation zu erkennen als apriorische Verlegenheit: der Mensch ist nicht, was er ist. Im Wesen des Irren tritt der Riss in die Erscheinung. Ausserdem aber gilt, wie wir alsbald sehen werden: kein Seiendes ist, was es ist. Der Sprung vom Ansichsein des Risses zu seinem Fürsichsein ermöglicht das Verstehen des Risses und damit eine relative Freiheit im Verhältnis zu ihm, d.h. im Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zur Welt.

Zweitens ermöglicht der Sprung vom Ansich zum Fürsich des Risses allererst, die bisherige Geschichte zu verstehen als Weltgeschichte des Risses in seiner welthaften Entfaltung.

Dass der Riss vom Ansich ins Fürsich umgeschlagen, ermöglicht drittens, die nächste Phase der Geschichte zu bestimmen als *Aufgabe*: nämlich als die Aufgabe, in weltgeschichtlicher Aktion die Entfremdung aufzuheben und das heisst den Riss zu schliessen. Das scharfe Deutlichwerden des Risses bei Hölderlin und Hegel ist ein erstmaliger, aber keineswegs ein einmaliger Akt, sondern sozusagen Präzedenzfall und immer erneut existenziell zu vollziehen. Das heisst der Sprung vom Ansich zum Fürsich des Risses ist von nun an bis zu dessen endgültiger Schliessung permanente Aufgabe. War der *Riss* das verborgene Wesen der bisherigen Geschichte, so wird von nun an der *Sprung* zum offenen Wesen der als Aufgabe zu vollziehenden nächsten Geschichtsepoche. Die bisherige Geschichte war die Geschichte der Entfremdung, aber so, dass hierbei die Entfremdung sich selbst entfremdet war. Jetzt kommt die Entfremdung zu sich, indem sie ausdrücklich wird, und zwar als zu übernehmende Aufgabe, nämlich als Aufgabe ihrer Aufhebung. Damit aber *tritt der geschichtliche Sprung ins Bewusstsein und das Bewusstsein tritt in den Sprung.*

Zeigte Georg Büchner den Irren als das individuelle In-Erscheinung-treten des Risses, so zeigt nun Marx die bürgerliche Gesellschaft als das kollektive In-Erscheinung-treten des Risses. Was der Irre im kleinen, ist die bürgerliche Ge-

sellschaft im grossen. Genauer umgekehrt: Was die bürgerliche, schon von Hegel als atomistisch gespalten bestimmte Gesellschaft im grossen, ist der von Büchner gezeichnete Irre im kleinen, nämlich als ihr vermittelter Ausdruck.

Die bürgerliche Gesellschaft ist die Welt des Warenaustauschs. Der Mensch wird sich selbst zur Ware, die er als „Arbeitskraft“ an den Meistbietenden zu verkaufen sucht. Allerdings gibt es Menschen, die nicht gezwungen sind, sich als Arbeitskraft zu verkaufen: weil sie nämlich Produktionsmittel—Boden oder Maschinen—haben, an denen sie andere arbeiten lassen.

In der modernen Welt erscheint die Entfremdung als uni-versales Phänomen in unzählige Momente strukturiert; einige der schwerwiegendsten seien hier erinnert:

Erstens ist der Arbeiter den Produktionsmitteln entfremdet und abhängig von denen, die über sie verfügen. Zweitens: Er ist nicht nur gezwungen, subjektiv sich selbst zur marktadäquaten Ware „Arbeitskraft“ zu verdinglichen, sondern er wird auch objektiv und zwar apriori nicht als Mensch, sondern als Mittel genommen. Da er drittens nicht über die Produktionsmittel verfügen kann zum Zwecke sinnvollen Einsatzes derselben im Rahmen und im Interesse der Gesamtgesellschaft, ist ihm die Arbeit, die er selbst tut, entfremdet. Sie ist nicht seine Selbstverwirklichung, er erledigt sie lustlos unter wirtschaftlichem Druck. Entfremdet ist die Arbeit ihm gegenübergetreten als Zwang, der ihn unterjocht.

Viertens ist auch das Produkt seiner Arbeit ihm entfremdet. Er kann nicht über den sinnvollen Einsatz dieses Produktes verfügen, da die bürgerliche Gesellschaft nicht für den Bedarf, sondern für den Profit produziert. Stellt er neue Produktionsmittel her, so vergrössert er die Macht derer, die darüber verfügen und an die er ausgeliefert ist, wenn er leben will. Indem er unter wirtschaftlichem Zwang Produktionsmittel produziert, macht er sich also zunächst immer abhängiger. Stellt er aber Zerstörungsmittel her, so hilft er die Waffe schmieden, die ihn vernichten wird. Neuerdings regnet in der in den Atomwaffenversuchen erzeugten Radioaktivität das entfremdete Produkt seiner entfremdeten Arbeit, d.h. seine eigene Selbstentfremdung auf den Menschen nieder. Damit beginnt der Riss, tödlich für die Gesamtgesellschaft zu werden, allerdings auch die verschärfte Gegenwehr herauszufordern.

Fünftens ist der Arbeiter denen entfremdet, für die er Mittel zur Profiterzielung ist. Sechstens ist er seinesgleichen entfremdet, da alle Arbeiter unter dem Zwang der Konkurrenz stehen: Jeder ist dem anderen der wirkliche oder mögliche

Konkurrent.

Siebtens sind in der Warenwelt auch die Dinge sich selbst entfremdet. Ihr eigentlicher Zweck, nämlich der Gebrauch, wird dadurch überwuchert und teilweise verdrängt, dass sie Profit einbringen sollen. Die Dinge sind in die Zweideutigkeit von Gebrauchswert und Tauschwert entstellt. Dergestalt ins Zwielficht geraten, erscheint das Seiende gespenstisch und unwirklich: es selbst und zugleich etwas anderes als es selbst.

Achtens überträgt die bürgerliche Gesellschaft ihren entfremdenden Atomismus auf das Seiende im einzelnen und im ganzen. Dieses erscheint in Zerspreitung und Unzusammenhang. Fehl des Einigenden, Beziehungslosigkeit, „Stillosigkeit“ in einem ontologischen Sinne gerade als „Stil“ der entfremdeten Welt, Zufälligkeit, Verstörtheit, Un-gefüge: das sind Kennzeichen der Welt, die eben damit nicht mehr Welt, also Un-Welt ist, im Zeitalter der bürgerlichen Gesellschaft. Die Entfremdung der Teile setzt sich nicht nur makrokosmisch fort, indem sie das Weltall auf das Niveau der Waren- und Machtwelt herunterzubringen sucht; sondern auch mikrokosmisch bis in die Entfremdung der Teile im Wesen des Einzelmenschen. Der künstlich produzierte Atomzerfall ist die letzte und gefährlichste Manifestation des Risses.

Wir haben die dialektische Theorie der Entfremdung als geschichtliche Ontologie, d.h. als geschichtliche Lehre vom Sein des Seienden ausgelegt und sind damit in die Nähe der Seinsfrage geraten. Bevor wir aber nun den Sprung vom Sein des Seienden zum Sein selbst versuchen, d.h. zum Sein als Sein und damit zur Seinsfrage Martin Heideggers übergehen, müssen wir noch das Wesen des Sprunges genauer verdeutlichen, da dieser nämlich im Denken Heideggers eine eigentümliche Korrespondenz findet.

Wie schon gesagt, ist der Sprung vom Ansich zum Fürsich des Risses kein einmaliger Akt, sondern in jeder besonderen Gegebenheit von Entfremdung in je adäquater Weise erneut zu vollziehen. Wird der Sprung nun als diese permanente Aufgabe eigens übernommen, so geschieht damit der *Sprung in den Sprung*, das ist das ent-schlossene sich Freigeben in die permanente Kritik aller auftauchenden Gegebenheiten von Entfremdung. So kommt die Entfremdung endgültig, sozusagen konkret erst zu sich im Vollzug der permanenten Kritik. Es liegt in der *Totalität des Risses* begründet, dass von nun an nichts Gegebenes mehr hingenommen werden darf, nur weil es gegeben ist, und dass der Sprung eine totale und zugleich die Praxis des Menschen bestimmende Entscheidung ist. So

forderte Georg Lukács während der ersten ungarischen Revolution im Jahre 1919, „die Kategorie des Sprunges *praktisch* ernst zu nehmen“ und „die Entwicklung objektiv und ernsthaft auf den Sprung“ einzustellen. Er betonte, dass der Sprung *in Permanenz* verstanden und praktiziert werden müsse, dass er seinem Grund und seiner Intention nach im Reich der Freiheit beheimatet ist, dass er ganz ins innerste Wesen des historischen Umwandlungsprozesses eingehen müsse als „der bewusstgewordene Sinn eines jeden Momentes, seine bewusstgewordene Beziehung aufs Ganze, die bewusste Beschleunigung in der notwendigen Richtung des Prozesses“

Der Sprung vom Riss an sich zum Riss für sich ist der *entscheidende* Augenblick, weltentscheidend und somit Welt-Augenblick. Er zielt bereits in die Richtung der Aufhebung der Entfremdung, der Schliessung des Risses.

Dieser waltet als Negation des Wesens des Menschen, des Menschlichen und zugleich als Negation des Wesens des Seienden überhaupt.

Was ist aber das Wesen des Seienden ?

Das Wesen des Seienden als Seienden ist die Seiendheit, das Sein.

Das hiesse also, dass der Riss als eine Negation des Seins waltet ?

Mag sein. Und der Sprung ist tendenziell die Negation dieser Negation. D. h. er ist vermittelte Position.

Und was wird in dieser vermittelten Position, d.h. Setzung, gesetzt ?

Der vorwärtsweisende Traum der Dichter wird Welt: das Aufgehobensein in Heimat, von dessen Hauch Goethe einen Augenblick lang im Tale der Etsch berührt ward:

„da fühlt man sich doch einmal in der Welt zu Hause und nicht wie geborgt oder im Exil.“

#### 4

Der Riss modifiziert das Seiende hinsichtlich seines Seins. Er verstört das Seiende in seinem Sein.

Heidegger würde sagen: das Anwesende in seinem Anwesen.

Die Entfremdung betrifft also das An-wesen des Menschen. Der entfremdete Mensch ist in seinem Anwesen gestört, verstört. Er ist vom Sein her ver-legen.

Dann müsste aber auch der Sprung das Seiende hinsichtlich seines Seins modifizieren.

Der Riss be-deutet uns: nichts ist, was es ist. Der Sprung bedeutet . etwas

wird zu dem, was es ist. Die vorhin beschriebene Entstellung verschwindet.

Der Riss wie auch sein Verschwinden bezieht sich auf das „*ist*“ des Seienden. Deshalb wird es hier nötig, das „*ist*“ zu *bedenken*. Die hier waltende Not nötigt uns zum *Fragen*: Was heisst überhaupt: etwas „*ist*“? Wenn wir vom Seienden sprachen und sprechen: was heisst überhaupt „*Sein*“?

## 5

Wir sagen: Die Rose ist rot. „Die Rose“, dies ist uns fasslich. „……rot“: auch dies ist uns fasslich. Wie steht es aber mit dem Wörtchen „*ist*“? Was heisst in dem Satz „Die Rose ist rot“ das „*ist*“?

„Der Mond ist aufgegangen.“ „Über allen Gipfeln ist Ruh.“ „Nichts ist ohne Grund.“ Seltsam, dass wir das Wörtchen „*ist*“ dauernd gebrauchen, aber nie darüber nachdenken, was es eigentlich besagt.

„Die Rose ist rot.“ Die Rose kann man sehen und ihren Duft kann man einatmen, das „rot“ kann man ebenfalls sehen—aber ist das „*ist*“ sichtbar oder riechbar?

„Der Ziegelstein ist rund.“ Dies können wir nicht mit Sinn sagen, wohl aber: „Der Ziegelstein ist.“ Was das „*ist* rot“ von der Rose aussagt, ist ohne Schwierigkeit vollziehbar, so scheint es; aber was das „*ist*“ vom Ziegelstein aussagt—wie steht es damit? „Der Ziegelstein ist.“ Was heisst hier „*ist*“? worum geht es in diesem „*ist*“?

Um das Sein des Ziegelsteins bzw. desjenigen Seienden, das jeweils mit dem Wörtchen „*ist*“ angesprochen wird—um das *Sein von Seiendem* also.

Aber kennen wir denn das Sein? Wir kennen nur das Seiende. Das „*ist*“ pflegen wir zu überhören; das Sein haben wir vergessen. So befinden wir uns also in der *Seinsvergessenheit*.

Wir charakterisierten zuvor die Entfremdung als Entfremdung des einen Seienden vom anderen Seienden, und zugleich eines und desselben Seienden von sich selbst. Es handelt sich also in beidem um die Entfremdung von Seiendem. *Bei der Seinsvergessenheit handelt es sich dagegen um die Entfremdung vom Sein.*

Damit haben wir, geführt durch das Phänomen Entfremdung, den Unterschied zwischen Seiendem und Sein vollzogen. Das ist eine Differenz ganz anderer Art als der Riss zwischen Seiendem und Seiendem.

Wenn wir alle Dinge der Welt anschauen und einen für alle gemeinsamen,

höchsten und letzten Oberbegriff zu gewinnen suchten, der alles umfasst: so gelangten wir schliesslich zum Begriff des Seienden, jedoch nicht zum Begriff des Seins. Vom allgemeinsten Begriff, vom Seienden aus, ist noch immer ein Sprung zu vollziehen, sofern es gilt, vor das Sein selbst zu gelangen.

Wir nennen mit Heidegger den Unterschied zwischen Seiendem und Sein die *ontologische Differenz*.

Die Vergessenheit des Unterschieds zwischen Seiendem und Sein können wir die *ontologische Indifferenz* nennen. Diese Gleichgültigkeit hinsichtlich des Unterschieds, d.h. die *Seinsvergessenheit*, bedeutet: Seiendes und Sein sind ineinander verschwommen.

Im Bereich des Entfremdungsproblems war vom Sprung und vom Sprung in den Sprung die Rede. Heidegger sagt: „Das Denken muss den Sprung immer neu und ursprünglicher springen.“

Einen ursprünglicheren Sprung haben wir soeben getan: den von der Vorherrschaft des Seienden, in der unser Wesen zunächst befangen ist, in die Frage: Was heisst Sein? Den Sprung aus der ontologischen Indifferenz in den Vollzug des Unterschieds zwischen Seiendem und Sein—den Sprung aus der Seinsvergessenheit, der Seinsentfremdung, in—ja wo hinein?

In das *An-denken*, sagt Heidegger, das sich dem Sein als Sein zu nähern sucht.

Den Sprungcharakter dieses Übergangs müssen wir behalten. In sein Wesen als Sprung müssen wir uns eigens schicken. Auch hier ist der Sprung in den Sprung als Aufgabe unumgänglich. *Im Sprung erwacht der Bereich der Freiheit, indem wir selbst darin erwachen.*

Der Sprung erweckt aber ein ungeahntes Echo. Die bisherige Geschichte des abendländischen Denkens beginnt in einer bisher ungehörten Weise zu sprechen. Sie zeigt die bislang verborgene Fährte des Seins. Sie zeigt sie im Vollzug des Unterschieds von Seiendem und Sein hinsichtlich der Geschichte des bisherigen Denkens. Dieses denkt das Seiende als Seiendes. Wird das Seiende nicht mehr als Baum, Pflanze, Stein, Tier usw. angenommen, sondern als Seiendes gedacht, so wird dabei in gewisser Weise das Sein, wenngleich nicht thematisiert, so doch unausdrücklich mitgedacht.

In der Geschichte des abendländischen Denkens ging es also zwar um das Sein des Seienden, aber so, dass die Differenz vom Seienden zum Sein nicht eigens vollzogen wurde. Diesen Sachverhalt nennt Martin Heidegger das „Seins-



Geschick'' Damit will er sagen, dass das Ungedachtbleiben des Seins als Sein nicht auf einem bloss menschlichen Versäumnis beruht. Vielmehr beruht es darauf, dass das Sein sich zuschickt, aber dabei zugleich in seinem Eigensten sich verbirgt.

*In diesem Sinne die Geschichte des bisherigen abendländischen Denkens betrachten und sie nun eigens aus der ontologischen Indifferenz heraus holen und in die ontologische Differenz hinein aus-legen—dies nennt Martin Heidegger „An-denken“.*

Das An-denken ist der immer erneut und immer reiner vollzogene Sprung ins fragende Vordenken in die Nähe des Seins als Sein.

Somit tönt aber das Erwachen der Freiheit im Sprunge nicht nur um mehr als zweitausend Jahre zurück bis zu den frühen griechischen Denkern. *Dieser selbe* Widerhall des Sprunges erstreckt sich *zugleich vorwärts*. Der Sprung stellt die künftige Bewährung des Denkens unter das Gesetz des Andenkens, d. h. des Vorfragens in die Nähe des Seins. Dies geschieht gerade in der Weise, dass das bisherige Denken eigens auf die Spuren hin bedacht wird, die das Sein in ihm schon hinterlassen hat. Solche Spuren sind z. B. *essentia*, *existentia*, Realität, Kausalität, Ansich und Anundfürsich, Modalitäten und Kategorien, Wille usw., eben *die Begriffe der überlieferten Philosophie*. *Sie werden nun im Lichte der ontologischen Differenz als Spuren des Seins auf ihre Herkunft aus dem Seins-geschick hin interpretiert.* Die so vollzogene Übernahme, die Hebung dieses Schatzes ist das Andenken. Es ist der Weg aus der Seinsvergessenheit in die Wahrheit und Wahrung des Seins, mit einem ungewohnten Wort: in die *Wahrnis des Seins*.

Hier könnte die Frage auftauchen: Was dann, wenn dieses Ziel einmal erreicht, wenn das Andenken einmal bei ihm angekommen ist und es in Besitz genommen hat?

So massiv dürfen wir uns jedoch das Andenken und sein Woraufhin nicht als ein Zweierlei von Weg und Ziel vorstellen. Gerade hier gilt das eingangs zitierte Wort von Georg Lukács:

„das Ende ist undenkbar ohne das *immer erneute Durchlaufen* des Weges“.

Heidegger sagt im Vorwort eines seiner Bücher, welches an-denkende Abhandlungen enthält:

„Holz lautet ein alter Name für Wald. Im Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören.

Sie heissen Holzwege.

Jeder verläuft gesondert, aber im selben Wald."

6

Wir haben die Frage des Seins in einer bestimmten Blickrichtung dargelegt. Leitend war für uns hierbei jene Struktur von Zerriss und Sprung, die sich in anderer Weise schon im Problembereich der Entfremdung abzeichnete.

Wir haben versucht, *die Seinsfrage als prinzipielle Radikalisierung des Entfremdungsproblems* darzustellen, ohne hierbei die Eigenheiten jedes der beiden Problem-Wege verwischen zu wollen. Die strukturelle Analogie beider, die auf tiefere Zusammenhänge verweist, bot sich dafür als Brücke an.

Dieses strukturell Gemeinsame ist im wesentlichen der Sprung. Deshalb ist noch ein Hinweis auf das Wesen des Sprunges nötig.

Das Wesen des Sprunges ist die Freiheit.

Wir müssen uns hier allerdings von der Vormeinung befreien, Freiheit sei bloss eine Eigenschaft des Menschen. Ursprünglich ist Freiheit das Offene, die Lichtung des Freien, in welcher überhaupt etwas, das Geheure und das Ungeheure, erblickbar werden kann. Der Mensch ist ursprünglich frei, wenn er für dieses Freie offensteht und es wahrt, es hütet.

Nur dank der Offenheit dieses gelichteten Bereichs kann zum Beispiel jener Sprung von der Entfremdung an sich in die Entfremdung für sich und aus der Entfremdung für sich in ihre Aufhebung geschehen und in jedem, auch dem kleinsten Schritt dieser Aufhebung wesen. Einen unvermuteten Tiefsinn verrät so der Hinweis von Georg Lukács, dass dieser Sprung—ich betone: bereits *dieser* Sprung—im Reich der Freiheit beheimatet ist. Damit soll nicht behauptet sein, Lukács selbst habe Freiheit bereits ausdrücklich oder auch nur nahezu ausdrücklich in dem ursprünglichen Sinne der Offenheit des gelichteten Bereichs verstanden.—Wichtig ist, in Acht zu behalten:

Dass uns überhaupt Seiendes erblickbar wird, z.B. als entfremdet, verdanken wir der je zuvor waltenden *Offenheit des gelichteten Bereichs*, dem Ur-Sprung, den wir immer schon getan haben, auch ohne dass wir dies eigens wissen. Dieser Ur-Sprung ist die Freiheit des Offenen, in welche Seiendes hereinsteht, sodass der Mensch ihm begegnen kann.

Derjenige Sprung aber, der nun das Offene dieser Lichtung *eigens* erspringt, sodass sie nun erst *als solche* aufglänzt, dieser Sprung ist das Andenken im Sinne der ontologischen Differenz. Heidegger sprach einmal von deren „Aufbrechen“

Sprung darf hier auch so verstanden werden wie das Aufbrechen einer Eisdecke. Die Massivität des Seienden und unsere Befangenheit darin bekommt einen Sprung, in welchem das Freie des gelichteten Bereichs *eigens* aufbricht. „Physis“ nannten die Griechen diesen Aufbruch. Sie waren in ihm so heimisch, dass sie sein Wesen nicht erst *eigens* zu ermessen brauchten, dass es ihnen allerdings als das Allzuvertraute dann auch unkenntlich wurde und ihnen entglitt. Physis ist ein frühes Wort für das, was wir als Sein mühsam genug zu denken versuchen. Physis heisst Aufgang. Als „natura“ ins Römische und als „Natur“ ins Neuzeitlich-Moderne übersetzt, ist die grossartige frühe Bedeutung von physis heillos verschüttet.

Nötig ist, dass der Sprung je und je sich selber überspringt. Nötig ist der Sprung in den Ur-Sprung. Man missverstehe das nicht „mystisch“-nebulos. Gemeint ist *physis* im Sinne von Aufgang, Aufglänzen. Unser Wort *Feuer* enthält denselben Wortstamm. Physis ist etwas ungeheuer Klares, die ungeheuerste Aufklärung, in die man sich denken kann. Aber gerade sie liebt es, sich zu verbergen, wie Heraklit sagt.

Wenn man Karl Marx' Philosophie in ihre äussersten Konsequenzen hinein ausdenkt, so spricht auch er, und gerade er, wenngleich indirekt, von der physis.

Die Wurzel der Entfremdung ist das Tauschverhältnis. Im Tauschverhältnis sind Menschen und Dinge sich selbst entfremdet, kom-mensurabel, verrechenbar auf eine abstrakte in Geld ausdrückbare Gleichform. Damit sind sie ihres je eigenen Seins, ihres je eigenen Maasses, ihres *metron* verlustig. Sie sind, wie Aristoteles bemerkte und Marx zitierte, nicht mehr *tê aletheia*—

nicht mehr „mit der Unverborgenheit“, genauer übersetzt: nicht mehr „mit der Unvergessenheit“. Im Tauschverhältnis geraten Menschen und Dinge hinsichtlich ihres Seins in gewisser Weise in eine Vergessenheit. Das Zusammen-messen, die *sym-metria*, waltet als Verdeckung, Verbergung und Vergessen des Seins des Gemessenen, seiner physis, seines Wuchses und Aufgehens.

Jetzt reden der Marxist und der Heideggerianer in unserem Gespräch sozusagen über Kreuz, d.h. unversehens ist an dieser Stelle des Gesprächs jeder von beiden in die Position des anderen getreten. Das liegt daran, dass Marx „Grieche“ war wie vor ihm in vergleichbarer Weise nur Hegel und nach ihm in vergleichbarer Weise nur Heidegger. Selbst ein Nietzsche, Altphilologe von Fach, scheidet hier aus. Lassen wir also einen Augenblick lang das Bäumlein verwechselt. Dann wäre von Heidegger her vielleicht dies zu sagen:

Indem Marx in letzter Konsequenz das Tauschverhältnis aufheben will nach

der Devise: Jedem das Seine, nicht das Gleiche—, tendiert er in die Richtung der Stiftung der *alétheia*, der Unverborgenheit, in der ein jedes anwesen kann als das, was es ist: unkorrupt und unzweideutig an-wesen vom Sein, von der *physis*, vom Aufgehen her.

In unvermeidlich kantianisch begrenzter Darstellung klingt das übrigens dort ein wenig durch, wo Marx auf die Identität von Natürlichkeit und Gesellschaftlichkeit hinauswill. Nicht zufällig ist gerade diese Abhandlung aus dem Jahre 1844 Fragment geblieben.

Vorhin war von der Entfremdung als der Negation einer Negation und somit einer Position, d.h. Setzung, die Rede. Diese Setzung kann jetzt als eine Ein-setzung alles Seienden in seinen Wuchs, in die *physis*, in das Aufgehen *tê aletheiâ* interpretiert werden.

Hier kündigt sich zwar ein inniger Bezug von Gesellschaft und Sein an—und dem ent-spräche ein solcher von Soziologie und Seinsfrage.

Hier muss jedoch vor einer Vermischung beider Fragebereiche gewarnt werden. Bezug von etwas zu etwas bindet, gewiss. Aber zugleich waltet er als Bezug zwischen und hält das Bezogene ebensowohl auseinander. So waltet der Bezug zwischen Entfremdung und Seinsfrage als Joch, das zusammenklammert, und als Brücke zumal, die eine Wesens-Distanz, diese überbrückend, wahrht. Beide Fragebereiche heben sich in ihrem je Eigenen um so klarer von einander ab, je mehr sie sich als in einander verlegt und auf einander angewiesen zeigen.

Ein nach Deutschland verirrter Jakobiner, Hölderlin, Hyperion, das heisst „der Überhin-gehende“, d. i., seiner Sache nach, der Übergehende, über die Brücke von der Entfremdung zur *physis* nämlich, nahm Georg Lukács Analyse der Verdinglichung und Entfremdung des Menschen vorweg:

„Es ist ein hartes Wort und dennoch sag ich's, weil es Wahrheit ist: ich kann kein Volk mir denken, das zerrissener wäre, wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen—ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinanderliegen, indessen das vergossne Lebensblut im Sande zerrinnt?“

Derselbe Jakobiner, derselbe Dichter gab auch die Begründung dafür:

„weil sie die Wurzel des Gedeihns, die göttliche Natur nicht achten“,—

das könnte im Sinne der ontologischen Differenz auch so gehört werden:

*weil sie physis, Aufgang göttlichen Glanzes, Gedeihen alles Gediogenen, nicht achten.*

Dies Achten, dies Hüten des Aufgangs leisten einstweilen stellvertretend die Dichter.

Sie nämlich gehen in je eigener Weise über die Brücken, deren *eine* wir zu betreten versuchten.

In dem vorläufigen Anlauf unseres Versuchs sahen wir uns zu einigen Vergrößerungen gezwungen. Dies verschärft die Notwendigkeit zu immer erneutem An-denken an dasjenige, das von sich her das Denken des Menschen ruft. Die Unablässigkeit, mit der Martin Heidegger dies versucht, spricht unter anderem aus seinen Schriften. Bevor wir meinen, diese Schriften kritisch prüfen zu sollen, sollten wir uns von ihnen prüfen, das heisst: in die Frage stellen lassen.

[„Entfremdung und Seinsvergessenheit“ wurde im Januar 1958 im „Radio-Essay“ des Süddeutschen Rundfunks (Stuttgart) gesendet. Die Dialogform wurde für diese Veröffentlichung beibehalten.]

## HOFFNUNG IN ANGST

## EIN VERSUCH UEBER ERNST BLOCH

*Koichi Tsujimura in Dankbarkeit*

### 1

Der Weg ist das Wesen des Essays. Wer könnte für sich gutsagen, dass er nie dem Wege abtrünnig wird ?

„Wie *geht* (!) *es* (!) *Dir* (!) ?“ So fragen wir, meist ohne des Hintersinns eingedenk zu sein. Von manchen und für manche aber ist dies eine gar nicht beiläufige Erkundigung, sondern eine Frage von tödlichem Ernst.

Wie aber geht es mit der Welt, dem Überhaupt, in dem wir gehen ? Ist nicht auch die Welt unterwegs ? In welcher Weise ? Wohin ? Woher ? Wo ist sie jetzt angelangt ?

Der Mensch ist so wesenhaft in das Wegwesen eingelassen, dass er selbst sich immerschon vor weg ist. Ernst Bloch nennt das Sich-vor-weg-sein des menschl-

chen Daseins: Hoffnung.

Und die Welt—kann auch sie „sich“ vor weg sein? Hat sie ein Selbst? Wenn, dann ein ichloses, sodass es sinnlos wäre, von der Welt, reflexiv, „sich“ zu sagen. Demnach wäre die Welt „ihr“ selbst vor weg? Hier sind wir im Schwierigsten, im Eigentlichsten.

Wir vermögen noch nicht, es auszuschreiten. Gehversuche auf den Selbst- und Weltwegen sind erforderlich. Das Werk Ernst Blochs bietet hierfür ein vorbereitetes fruchtbares Terrain. Sein erster, sein grosser Wurf, „Geist der Utopie“ betitelt und in der Endfassung 1923 erschienen, steht hierfür ein. Schon der Aufriss des Buches, eines *itinerarium hominis ad se ipsum et ad mundum*, gibt kund, dass der Mensch sich selbst begegnen will und muss, um diejenigen Weltwege beschreiten zu können, auf denen Selbstwerdung und Weltwerdung ineins zusammengehen. Später, im Hauptwerk „Das Prinzip Hoffnung“, behandelt Bloch die Selbstwege und die Weltwege gleichgewichtiger. Im folgenden soll auf dem Terrain des Lebens, auf dem Terrain von Sorge und Hoffnung, ein fragend-wagender Gehversuch unternommen werden.

## 2

Das Denken geschieht in der Wagnis. Es ist, nicht von dir und mir, als ein Licht ins Spiel der Welt gewagt. Das Spiel der Welt spielt helldunkel. Auf das Spiel dieses Helldunkel ist Denken gesetzt. Der Be-wegung, Wegsamkeit und Unwegsamkeit dieses Spiels ist Denken anvertraut. Es lässt sich in die Wege dieses Spiels ein. Es lässt sich auf dieses Spiel ein. Das Sich-lassen, Sich-ein-lassen in und auf das Weltspiel ist als ein Lassen: eine Gelassenheit. Sie lässt die Be-wegung des helldunklen Welt-Spiels selber pro-duktiv werden.

Das Denken geschieht in der Wagnis. Verstärkend und entschiedener könnte gesagt werden: in der Ge-Wagnis. Es hat sich an der Wegmarke seiner Reife gelassen. In die Gewagnis.

Jedes Denken—das ungelassene, rechthabenwollend zwingende auf seine Weise; das gelassene auf andere Weise—ist seinem Wesen nach gewagt. Die Gefahr des Missglückens ist fast übermächtig, das befugte Eingeschwungensein ins Spiel der Sache, die zur welt-geschichtlichen Verhandlung steht und für welche Denken sich verschwendet, schwer erreichbar. Denken als endliches ist unendlich endlich, unendlich gewagt. Darin wird etwas vom Wesen des Menschen als Menschen offenbar. Dieses Wesen, das er nicht selbst gemacht hat, ge-hört, gehört in die

Gewagnis. Sich, in sie als solche, schicken, heisst: sich ein-lassen in die Gewagnis. Das Denken ist die hörende Gelassenheit in die Gewagnis.

### 3

Was aber hört die hörende Gelassenheit in die Gewagnis ?

Dies ist eine von den Fragen, auf die man am ehesten mit einer Frage antwortet. Denn das Fragen ist eine Befreiung in die hörende Gelassenheit.

Wir fragten: Was hört die hörende Gelassenheit in die Gewagnis ?—Hören wir als Antwort auf diese Was-Frage jene andere Frage, die Georg Büchners Lenz an den Pfarrer Oberlin richtet:

„Hören Sie denn nichts ? hören Sie denn nicht die entsetzliche Stimme, die um den ganzen Horizont schreit und die man gewöhnlich die Stille heisst?“

So sprach Georg Büchners Lenz. Und wie sprach Friedrich Nietzsches Zarathustra ?

„Gestern gen Abend sprach zu mir *meine stillste Stunde*: das ist der Name meiner furchtbaren Herrin.

Und so geschah's,—denn alles muss ich euch sagen, dass euer Herz sich nicht verhärtete gegen den plötzlich Scheidenden! Kennt ihr den Schrecken des Einschlafenden ?—

Bis in die Zehen hinein erschrickt er, darob, dass ihm der Boden weicht und der Traum beginnt.

Dieses sage ich euch zum Gleichnis. Gestern, zur stillsten Stunde, wich mir der Boden: der Traum begann.

Der Zeiger rückte, die Uhr meines Lebens holte Atem—nie hörte ich solche Stille um mich.“

Hier wird Angst. Hier ist nicht gut Stehen oder gar—Verstehen. Jedoch auf nichts sonst kommt es hier an. Denken heisst in Wahrheit: sich gelassen haben in die Angst: Gelassenheit in die Angst. Der Gelassenheit in die Angst entspricht als literarische Form der Versuch in der Angst.

Dabei bleibt zunächst dunkel, aus welchen Gründen oder Ab-Gründen sich die Gewagnis uns als Angst zuspricht. Es entspricht dem Wesen des Denkens als einer Gelassenheit, diese Frage zunächst offen zu lassen und sich selber offen der Angst zu stellen und von ihr sich erreichen, durchschüttern und verwandeln zu lassen. Vielleicht, dass dann deutlicher wird, wo her sie kommt.

Gehen wir an den Ort des Zeigens, vor die Schaubühne, in das Theater, so

*zeigt* uns Georg Büchner in seinen Dramen die Angst, z.B. in der für sozial privilegierte Schichten spezifischen Weise der Langeweile; er zeigt auch, wo her die Angst kommt.

Der Soldat Woyzeck rasiert den Hauptmann, und es entspinnt sich der folgende Dialog.

(HAUPTMANN:)

„Langsam, Woyzeck, langsam; eins nach dem andern! Er macht mir ganz schwindlig. Was soll ich dann mit den zehn Minuten anfangen, die Er heut zu früh fertig wird? Woyzeck, bedenk Er, Er hat noch seine schöne dreissig Jahr zu leben, dreissig Jahr! Macht dreihundertsechzig Monate, und Tage, Stunden, Minuten! Was will Er denn mit der ungeheuren Zeit all anfangen? Teil Er sich ein, Woyzeck!“

(WOYZECK:)

„Jawohl, Herr Hauptmann.“

(HAUPTMANN:)

„Es wird mir ganz *angst* um die Welt, wenn ich an die *Ewigkeit* denke. Beschäftigung, Woyzeck, Beschäftigung! Ewig, das ist ewig, das ist ewig—das, siehst du ein; nun ist es aber wieder nicht ewig, und das ist ein *Augenblick*, ja, ein Augenblick—Woyzeck, es schaudert mich, wenn ich denke, dass sich die Welt in einem Tag herumdreht! Was'n Zeitverschwendung! Wo soll das hinaus? Woyzeck, ich kann kein Mühlrad mehr sehn, oder ich werd melancholisch.“

(WOYZECK:)

„Jawohl, Herr Hauptmann.“

In der Langeweile öffnen sich die Abgründe der Zeit bis in den Abgrund der Ewigkeit.

Und in den Abgrund des Augenblicks im Welt-Umschwung.

Maschine Welt. Wo bleibt kosmos, die Zier? Was sind das für Abgründe, Woyzeck?

(WOYZECK:)

(stampft auf den Boden.)

„Hohl, hörst du? Alles hohl da unten.“

Aber was sind das für Abgründe, die doch z.B. die Griechen nicht kannten. Sie kannten andere.

Was sind das für Abgründe, Woyzeck, sofern aus Irren Wahrheit spricht.

(WOYZECK:)



„Jeder Mensch ist ein Abgrund; es schwindelt einen, wenn man hinabsieht.“

Seltsam—: einmal ist der Abgrund in der Zeit, dann ist er im Raum, und jetzt ist er im Menschen!—Was meinst du dazu, Valerio, der du dir dort langsam hintereinander ein Maske nach der anderen abnimmst?

(VALERIO:)

„Bin ich das? oder—: das? oder—: das?—Wahrhaftig, ich bekomme *Angst*“

„ich weiss wahrhaftig nicht mehr, was ich eigentlich bin.“

Valerio gibt dem Woyzeck recht……:

(WOYZECK:)

„*Jeder Mensch ist ein Abgrund*: es schwindelt einen, wenn man hinabsieht.“

So wäre der Mensch selber der Abgrund des Alls, in den alles hineinfällt, durch den alles hindurchfällt ins Nichts?

Durch den ALLES hindurchfällt ins NICHTS.

Aus welchem Nichts die STILLE aufsteigt, die Nietzsches Zarathustra seine furchtbare Herrin nannte, als sie ihn in die Einsamkeit rief:

„O Zarathustra, deine Früchte sind reif, aber du bist nicht reif für deine Früchte!

So musst du wieder in die Einsamkeit: denn du sollst noch mürbe werden.“

Allerdings spricht diese Stimme aus dem Abgrund der Ewigkeit, deren Liebhaber der Denker Nietzsche war, und um derentwillen er den Nihilismus am Abgrund des Nichts vorbei dachte, anstatt in ihn hinein.

Was ist das für ein Abgrund, der—Mensch?

Das Wesen des Abgrunds ist das Aufklaffen. Aufklaffen ist nur möglich, wo sich ein Sprung, ein Riss ereignet. Dort, wo der Grund zerspringt, zerreisst, dort tut sich ein Ab-Grund auf.

So wäre der Abgrund eine Gespaltenheit des Menschen?

Betrachten Sie Georg Büchners Lenz!

Aber der ist doch wahnsinnig?!

Eben darum: Sein Wahnsinn stellt uns in Frage. Sein uns ungewohnter Wahnsinn verfremdet unser gewohntes Dasein ins Nicht-selbstverständliche und Fragliche und macht uns hellsichtig.

Verfremdung ist nach Bertolt Brecht jener Effekt, der unser gewohntes Dasein *als entfremdet zeigt*.

Gewöhnlich ist die Entfremdung sich selbst entfremdet, nämlich glatt in den Umtrieb des Gewohnten und Gängigen eingeebnet. Verfremdung ist nun

der Kunstgriff, der die verborgene aber in allem waltende Entfremdung sichtbar macht.

Das heisst den Schmerz als Schmerz schmerzen lässt.

Den Schmerz des Risses.

So hätte bereits Büchner diesen Kunstgriff angewandt, indem er uns den Spiegel des Wahnsinns vorhielt ?

Sein Kunst-Griff war ein Vorgriff, ein Vor-Griff, einer, den keine Kunstfertigkeit jemals wird einholen können.

Was also sagt Büchner über den wahnsinnigen Dichter Lenz ?

„Es war ihm, als existiere er allein, als bestünde die Welt nur in seiner Einbildung, als sei nichts als er; er sei der ewig Verdammte, der Satan, allein mit seinen folternden Vorstellungen. Er jagte mit rasender Schnelligkeit sein Leben durch, und dann sagte er: ‚Konsequent, konsequent‘; wenn jemand was sprach: ‚inkonsequent, inkonsequent‘; es war die *Kluft unrettbaren Wahnsinns*, eines Wahnsinns durch die Ewigkeit.“

Büchner nennt hier tatsächlich den Wahnsinn eine Kluft. Und er lässt, wie wir hörten, den ebenfalls wahnsinnigen Woyzeck *jeden Menschen* eine Kluft, einen Abgrund nennen.

Dann wäre der Mensch eine Kluft, ein Abgrund, ein „Wahnsinn durch die Ewigkeit“—

dem Lenz und Woyzeck verfallen sind.

Vielleicht um uns zu retten ?

Um uns zu rufen. Dass wir „konsequent, konsequent“ erkennen, wer wir sind.

Erkennen und schweigen. Doch hierüber aus Bloch, später.

So erteilte also der Irre, „wenn jemand was sprach“, diesem den einzig richtigen Verweis:

„Inkonsequent, inkonsequent“.

Denn nur die Erkenntnis der Stille des Abgrunds ist konsequent.

Ist eigentlich der Mensch der, der die Stille des Abgrunds erkennt ? oder der, der darin erkannt wird ?

Wer diese Frage auszuloten vermöchte ! Wer sich in dieser Frage von ihr ausloten zu lassen vermöchte !

Jedenfalls muss die Erkenntnis der Stille des Abgrunds selber eine abgründige Erkenntnis sein.

Diese Erkenntnis lehrt Büchner. Er lehrt sie unüberholbar, aber einholbar. Büchners abgründige Erkenntnis einholen heisst: ihr in unserem Da-sein Raum geben.

Oder unserem Dasein in ihr ?

Beides. Wir sind, ein jeder ist: der Abgrund.

So wären die abgründige Erkenntnis und der Abgrund das Selbe ?

Ja, aber nicht unterschiedslos, sondern so, dass die Erkenntnis zum Grunde, in den Abgrund gerufen ist—

um in ihm verwandelt zu werden.

Um aus ihm ver-wandt zu werden—zur Rettung. Hölderlin sagt es:

Nah ist

Und schwer zu fassen der Gott.

Wo aber die Gefahr ist, wächst

Das Rettende auch.

Im Finstern wohnen

Die Adler und furchtlos gehn

Die Söhne der Alpen über den Abgrund weg

Auf leichtgebauten Brücken.

Drum, da gehäuft sind rings

Die Gipfel der Zeit,

Und die Liebsten nahe wohnen, ermattend auf

Getrenntesten Bergen,

So gib unschuldig Wasser,

O Fittiche gib uns, treuesten Sinns

Hinüberzugehn und wiederzukehren.

„Unschuldig Wasser“ ist die Wolke, die das Dichten beflügelt, um dichtend, „Freudiges dichtend“, das räumlich und zeitlich Getrennte zu verbinden, im dichterisch beflügelten Hin und Her zu versammeln und dergestalt in die endzeitliche Ernte der Welt und ihrer Zeiten einzubringen. Das denkende Suchen des Versuchs ist von anderer, aber verwandter Art. In jedem Falle, dem dichterischen wie dem denkerischen, sind die „leicht gebauten Brücken“ verletzlich.

Verletzlich weil gewagt. Es sind die Brücken, welche die Gelassenheit in die Gewagnis erstehen lässt—

welches Erstehen-lassen das Ver-stehen voraussetzt.

Und dieses wiederum: das Stehen. Das heisst das Innehalten, den Schrecken des Abgrunds der Stille.

Dort wächst aber die Gefahr ins Riesenhafte. Welcher Mensch wollte oder sollte das aushalten?

In diesem Innestehen auszuhalten, ist die Berufung des Menschen. Das Opfer des Aushaltens lässt das Rettende wachsen. In den Abgrund, der wir selbst sind, wissend eingegangen, werden wir in das Rettende verwandelt. Indem wir zum Grunde, talwärts, tao-wärts, in den Abgrund gehen, der wir selber schon sind, also in uns gehen, wachsen wir dort auf ganz andere Weise.

Das hiesse, dass wir uns erst einmal aus dem gewohnten Dasein loslassen müssten—

in die Gelassenheit in den Ab-Grund.

Dieser öffnet sich ins Nichts.

Deshalb ist die Gelassenheit in den Abgrund eine *Gelassenheit ins Nichts*.

Aber was hat das noch mit Georg Büchner zu tun, von dem wir ausgegangen sind, und mit Ernst Bloch, zu dem wir hinfinden wollen?

Sehr viel. Büchner ist der Dichter des Risses, oder, wie man meist sagt, der Entfremdung. Sein Drama „Leonce und Lena“ zeigt die Entfremdung der Herrschenden in der dort spezifischen Weise der Langenweile. Sein Drama „Woyzeck“ zeigt die Entfremdung im Wesen der Beherrschten. Mit diesem dramatischen Zeigen der Entfremdung ist Georg Büchner der Dichter der modernen Welt schlechthin. Denn diese ist in steigendem Masse die *Welt der Entfremdung*—

das heisst die *Entfremdung der Welt*,

deren Gipfel diejenige Gesellschaft mit ihrer Welt ist, die wir jetzt erleiden.

In welchem Erleiden die Möglichkeit einer Wende aufbehalten ist.

Doch müssen wir das *Erleiden* des uni-versal wesenden Risses eigens *lernen*, wobei uns diejenigen Dichter und Denker, die auf je ihre Weise den Riss erfahren und zur Sprache bringen, helfen. So Georg Büchner. Der dramatische Aufbau seines „Woyzeck“ ist be-stimmt, dis-poniert *aus* der angstvollen *Erfahrung* des Risses *in* die zeigende, dramatische *Entfaltung*, Aus-einander-setzung dieses Risses als des Geschehens in und zwischen den Gestalten und, durch sie hindurch, in Zeit und Raum.

Der Nachvollzug dieser Dichtung mutet an wie ein Kopfsprung in einen Abgrund.

Hier ist keine Kleinigkeit gefordert.

Vielleicht tut man gut, den Schluss von Ernst Blochs Werk „Spuren“ herzu zu lesen, um sich gegen das Leichtnehmen und Seichtnehmen solcher Erfahrungen zu schützen.

„Der Berg

Ein Jäger, mit Namen Michael Hülzögger, berichtet ein Volksbuch aus der Gegend, ging an einem Sommertag des Jahres 1738 in den Forst am Untersberg. Er kam nicht wieder, liess sich auch nirgends anderswo blicken. Man hielt endlich dafür, er habe sich verstiegen oder sei über eine Felswand abgestürzt. Nach mehreren Wochen liess sein Bruder auf der Gmain, wo sich in der Nähe des Bergs eine Wallfahrt befindet, für den Verlorenen eine Messe lesen. Aber noch während dieser trat der Jäger in die Kirche, um Gott für seine wunderbare Rückkehr zu danken. Von dem jedoch, was er erlebt und im Berg erfahren hatte, sprach er kein Wort, sondern blieb still und ernst und erklärte, dass die Leute wohl kaum Genaueres erfahren würden als was Lazarus Gitschner davon geschrieben habe; auch den Enkeln und Urenkeln dürfte schwerlich mehr mitgeteilt werden. Dieser Lazarus Gitschner aber hatte nichts gesehen als einen Stollen unter dem Königssee und den Kaiser Friedrich, wie er einst auf dem Welserberg verspukt wurde, auch ein Buch mit Prophezeiungen und was sonst in die Sagen schon eingegangen war. Andres brachte man aus dem Jäger nicht heraus, ja, sehr zum Unterschied von seinem früheren Wesen verstummte er bald völlig. Der Erzbischof Firmian von Salzburg hatte ebenfalls von dem rätselhaften Verschwinden und Wiederkehren des Jägers gehört und liess ihn rufen. Aber Hülzögger blieb auch vor dem Kirchenfürsten stumm, antwortete auf alle Fragen, dass er über seine Erlebnisse nichts sagen dürfe und könne; nur die Beichte sei ihm erlaubt. Nach der Beichte legte der Bischof sein Hirtenamt nieder und schwieg bis an sein Ende. Das ist beiden bald gekommen, es soll friedlich gewesen sein.”

Der Blick ins Schreckliche und das Verstummen……

Entscheidend ist, ob wir dies Opfer beizeiten frei und willig bringen, nämlich in der frei übernommenen Erschütterung unserer Existenz in der Angst, oder ob es uns gewaltsam genommen wird von des blindwütigen Umtriebs Übersteigerung in den Weltkrieg 3 mit A-, B- und C-Waffen, der das Ende der Menschheit und damit der Erschlossenheit von Welt wäre. Entscheidend wäre also unsere Selbst-

Freigabe in die Gelassenheit in die Angst. Denn die Angst—macht frei. Im Bereich ihres Waltens rückt der Mensch aus dem Gezüge des, gelassener Besinnung baren, Umtriebs hinaus in einen *freien*, einen gefährlich freien Raum. Gefährlich in verschiedener Hinsicht. Einmal für den, der es wagt, sich in diesen Raum ein zu lassen. Zweitens, und ungleich gefährlicher, für den, der es nicht wagt. Drittens, und am gefährlichsten, für den Umtrieb selber, der in der Ortschaft der sprachlosen Angst in die Stille gedacht und von dieser Ortschaft aus in die Stille gelegt, still gelegt werden kann.

#### 4

Aber nun sagt Ernst Bloch: „Die Hoffnung ersäuft die Angst.“

Vielleicht überzieht Bloch hier das Konto der Hoffnung.

Oder haben wir, d.h. hat Büchner, dessen Weisungen wir zu folgen versuchen, das Konto der Angst überzogen?

Schwerlich—Büchners Dichtung sitzt der Wirklichkeit zu genau auf den Fersen—vermutlich, weil sie ihm auf den Fersen sitzt—.

als dass wir Büchner des Übertreibens zeihen dürften. Übrigens fällt der kleinbürgerlich-unernte Vorwurf der Übertreibung stets auf den Vorwerfenden zurück. Büchner war ein plebejischer Revolutionär, und sogar ein solcher, der *das Materielle* in seiner revolutionären Bedeutung, mit Bloch zu reden, „bedacht und bedankt“ hat. Allerdings bezieht sich diese Blochsche Wendung nicht auf Büchner.

„Bedacht und bedankt“—was ist das für ein Heideggerismus bei dem Marxisten Bloch?

Es ist keineswegs der einzige Heideggerismus in Blochs Werk. Dies ist umso seltsamer, als er häufig Heidegger kritisiert, ja ihn mit seinem Zorn verfolgt.

Verfolgen ist eine Weise des Folgens. Nicht selten nimmt der Verfolger vom Verfolgten mehr an, als er wollte.

Aber im Falle der Angst tut Bloch dies gewiss nicht! Er zitiert zum Beispiel den folgenden Satz von Heidegger:

„Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin und her ziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen.“

Und Bloch kommentiert diesen Satz:

„nicht der ganzen Menschheit Jammer, sondern einzig (!) der des unerhellten hoffnungslosen Kleinbürgertums fasst einen an, kommt es bei Heidegger, was die ‚Abgründe‘ solcher Befindlichkeit angeht, zu diesem Satz“

Bezeichnend ist, dass Bloch Wort *Abgründe* in Anführungszeichen setzt, um es, und sich davon, zu distanzieren. Aber was hilft's, Bloch distanziert sich damit von dem Abgrund, der er selbst, der jeder von uns, ist. Damit aber distanziert er sich in Wahrheit von sich selbst, verfehlt sich selbst. Wer aber mit seiner abgrundhaften Endlichkeit sich nicht verselbigt, verfällt ihr geradeswegs. So Bloch. Wenn, nach Bloch, Hoffnung helfen soll, Entfremdung aufzuheben kraft geschichtlicher Aktion, das heisst den universal wesenden Riss zu schliessen, so ist diese seine Antwort auf den Heidegger-Satz „inkonsequent, inkonsequent“ Gerade der Riss der Entfremdung, den Heidegger in dem zitierten Satz auf seine Weise zur Sprache bringt, ist nichts anderes als der *abgründige* „Jammer der ganzen Menschheit“, der *abgründige* Jammer der Erde, der *abgründige* Jammer des Alls. Die bürgerliche Gesellschaft als entfremdet-entfremdende lässt kein Seiendes unentfremdet, sondern zerspaltet ein jedes in seinem „wesen“ Hören wir mit geschärftem Ohr den Heidegger-Satz noch einmal :

„Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin und her ziehend, rückt *alle Dinge, Menschen und einen selbst* mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen“—

nämlich als entfremdet.

Dass Heidegger, als er diesen Satz schrieb, nicht vermocht hat, die Langeweile als Entfremdung zu denken, mag man ihm vorhalten; man könnte dann Bloch entgegen, dass es Heidegger hier immerhin gelungen ist, den *Universalismus* der Entfremdung in Sicht zu bringen, freilich in einer selber entfremdeten Weise, nämlich ohne die Einsicht in den Universalismus der *Gesellschaft* als des eigentlichen transcendentalen Horizonts, der eigentlichen „Bedingung der Möglichkeit“ .....Dies zurechtzurücken könnte Aufgabe einer marxistischen Kritik an Heidegger sein; nicht jedoch die unkritische, pauschale Ablehnung, die unproduktive, darin also selber fortschritts hemmende,

die ebenso unfruchtbar ist wie die unkritische Zustimmung zu Heidegger, welche er selber beide gleichermassen ablehnt.

Dann gäbe es also zwischen Bloch und Heidegger von keiner Seite her eine Brücke ?

Zum Glück kommen Bloch und Heidegger darin überein, dass sie, wenngleich auf verschiedene Weise, *Denker* sind. Es müsste einmal ermittelt werden, worum es dem einen und worum es dem anderen geht und wie beides sich zu einander verhält.

Machen wir den Versuch!

Weil der Versuch uns macht. Übrigens sind wir schon immer in den Versuch gewagt; wir sträuben uns nur dagegen und wollen es nicht wahrhaben.

Weil wir Furcht vor der Angst haben.

Auch dann, und gerade dann, wenn wir glauben, dass Hoffnung die Angst ersäufen könnte.

Niemals kann Hoffnung den Abgrund ausfüllen. Täte sie dies, so fiel sie ins Nichts—allerdings dann ins Nichts der blossen Nichtigkeit.

Während es doch gerade darauf ankommt, die Hoffnung sehend in den Abgrund des Nichts freizugeben, damit sie darin *verwandelt* werde

und im Geschehen dieser Wandlung vielleicht zur Rettung, in das Geschehen der Rettung, *ver-wendet* werde.—

Es sei. Womit beginnen wir also?

Nicht mit der Angst und nicht mit dem Nichts. Wir müssen, *mit* Bloch, seiner eigenen Sache folgen. Diese Sache ist die Hoffnung, der Geist der Utopie.

Die Hoffnung setzt er also gegen die Angst? Begreift sich somit als eine Anti-These, ein Entgegen-Gesetztes, gegen Heidegger?

Dass sein Werk „Das Prinzip Hoffnung“ in einer Gegenstellung gegen Heidegger geschrieben ward, bezeugen genügend Stellen ähnlich der schon genannten, meist noch schärfer formuliert. Aber es könnte sich herausstellen, dass Blochs Zorn gegen Heidegger ein Missverständnis ist, wenngleich ein in mindestens einer Hinsicht produktives Missverständnis.

Dies liesse sich prüfen. Man müsste seine Philosophie der Hoffnung konsequent als Anti-Heidegger interpretieren und zusehen, ob sie tatsächlich diesen Anspruch durchhält, durchhalten kann. Eine Art Kritik also, die eine Sache an dem Anspruch prüft, mit dem sie auftritt.

Allerdings müssten wir uns zuvor in achtsamer und nicht allzusehr vergröbernder Kürze auf Heideggers Denken besinnen, wie es in „Sein und Zeit“ spricht, da es vornehmlich der Heidegger von „Sein und Zeit“ ist, gegen den Bloch polemisiert. Dann könnten wir angesichts dessen prüfen, ob Blochs Philosophie der Hoffnung in Wahrheit eine Antithese zu Heideggers Denken ist. Was also



sagt Heidegger in „Sein und Zeit“ über dasjenige Seiende, das der Mensch ist ?

5

Heidegger charakterisiert den Menschen als „*Da-sein*“, d.h. als Sein des „Da“. Das „Da“ ist die Erschlossenheit von Welt, die erst mit der Menschwerdung aufbricht. Die Lebewesen sind lediglich in je ihr Umfeld verspannt, jedoch des Dasein (der Mensch) bedeutet Aufbruch, Zugänglichkeit und Durchsichtigkeit. Der Mensch ist in das Da, die „Lichtung“, wie Heidegger später sagte, geworfen und von daher aufgerufen, an der Offenhaltung dieser Lichtung, dieses „Da“, zu bauen. Der Mensch, das Dasein, bedeutet Aufbruch, Zugänglichkeit und Durchsichtigkeit von Welt. Deshalb charakterisiert Heidegger das Dasein als *In-der-Welt-sein*. Die Welt, und sich selbst darin, erfährt das Dasein in der Angst.

Wie das ? Ist hier nicht übertreibende Angstmeierei und Erlebnisserei im Spiel ? Diese beiden Vorwürfe sind immerhin von Nicolai Hartmann und Ernst Bloch erhoben worden.

Die Sache wird deutlicher, wenn das Wesen der Angst näher bestimmt wird. Angst darf nicht mit Furcht verwechselt werden, beide sind streng unterschieden. Furcht ist immer Furcht vor etwas Bestimmtem ; hingegen :

„Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt.“ „In der Angst begegnet nicht dieses oder jenes, mit dem als Bedrohlichem es eine Bewandnis haben könnte.“

Vielmehr sinkt gerade in der Erfahrung der Angst alles und jedes innerweltlich Seiende in die Bedeutungslosigkeit zusammen. Indem aber Innerweltliches unter dem Schatten der Angst in die Bedeutungslosigkeit versinkt, ist es das Worin des Innerweltlichen, die Welt selber, die aufsteht. In diesem Aufstand von Welt wird das Dasein seiner selbst inne, nämlich als sich ängstendes „In der Welt sein“. Die Angst erschliesst ursprünglich Welt und das Dasein als *In-der-Welt-sein*.

Meist ist jedoch Angst, die ursprünglich Welt erschliessende, verschüttet, indem nämlich das Dasein sich im Wirbel des Geredes, der Neugier und der Zweideutigkeit umtreiben lässt.

Wenn sie erwacht, gelangt der Mensch in ein wahreres Existieren. Insofern ist die Angst alles andere als etwas „Negatives“ Sie ist die Möglichkeit meines eigensten Seinkönnens. Zu ihr als meinem eigensten Seinkönnen habe ich mich

immer schon verhalten: zumeist allerdings in der Weise der Unwahrheit: indem ich mich aus ihrem Anwesen wegschleiche. So oder so, ihr offen oder sie fliehend, verhalte ich mich „zu“ meinem eigensten Seinkönnen, der Angst. Dies kann ich nur, weil sie immer schon vor mir steht. Offen oder verkniffen oder in jener Gleichgültigkeit, die ich mir selber so virtuos vorspiele, dass ich sie glaube: ich bin immer schon „vor“ mir, meinem faktischen Existieren *vor weg*, als meine eigenste Seinsmöglichkeit. Das heisst: *Das Dasein (der Mensch) ist sich selbst immer schon vor weg*:

„Dasein ist immer schon ‚über sich hinaus‘, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es *nicht* ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es *selbst* ist. Diese Seinsstruktur……fassen wir als das *Sich-vor-weg-sein* des Daseins.”

*Heidegger bestimmt also das Wesen des Daseins, das heisst des Menschen, als Sich-vor-weg-sein.*

Nun weist Heidegger aber darauf hin, dass Dasein heisst: in der Welt sein. Demnach wäre jetzt die Aufgabe, von daher das Sich-vor-weg-sein näher zu bestimmen. Heidegger sagt deshalb:

„Zu diesem gehört aber, dass es ihm selbst überantwortet, je schon *in eine Welt* geworfen ist. Die Überlassenheit des Daseins an es selbst zeigt sich ursprünglich konkret in der Angst. Das Sich-vor-weg-sein besagt voller gefasst: *Sich vor weg im Schon-sein-in-einer-Welt.*”

Für diese Struktur des Da-seins, nämlich das Sich-vor-weg, findet Heidegger den Titel „Sorge”. Dabei ist allerdings zu beachten, dass das Sich-vor-weg des Daseins sozusagen nicht im leeren Raum geschieht, sondern als Schon-sein-in-einer-Welt bestimmt ist, und das heisst zugleich als Sein-bei-je-weilig-Begegnendem. Diese volle „existenziale” Struktur ist es, die Heidegger mit dem Titel „Sorge” meint. *Sorge heisst: Sich vor weg, schon in, bei.*—

Im weiteren Verlauf der Analyse deckt Heidegger dann auf, dass diese Struktur “Sorge” in ihrem Wesen ein Geschehen von *Zeit* ist. Sorge oder Sich vor weg heisst: Das Dasein kann in seinem Seinkönnen, seiner Möglichkeit, d.h. seiner eigensten, d.i. angstbereiten, d.i. zur Welt ent-schlossenen Möglichkeit: auf sich *zu kommen*. Es kann seine eigenste Möglichkeit, als die unverwechselbar seine, eigens verstehbar vor sich halten. Auf sich selbst kann das Dasein seine eigentliche Möglichkeit *zu kommen lassen*. Die Gelassenheit dieses Sich-auf-sich-zu-kommen-Lassens ist die ursprüngliche und eigentliche *Zu-kunft*. Heidegger präzisiert:

„Zukunft' meint hier nicht ein Jetzt, das, *noch nicht* ‚wirklich' geworden, einmal erst *sein wird*, sondern die *Kunft*, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zu kommt."

Indem das Dasein aber in seiner eigentlichen Möglichkeit auf sich zu kommt, kommt es *zurück* auf sich in dem, was es *schon war*, nämlich: In-der-Welt-sein. Zukunft ruft Gewesenheit wach. Dementsprechend vollzieht Heidegger die kopernikanische Wende im Wesen der Zeitauffassung; er sagt:

„Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft."

Indem die *Zukunft*, d. i. die Möglichkeit meines Daseins als angstbereite Entschlossenheit zur Welt, meine *Gewesenheit*, nämlich dass ich in einer Welt existiere, klarstellt, bringt sie zugleich mein Dasein „gegenwärtigend" in seine eigentliche *Gegenwart*, nämlich die nächsten Aufgaben seines Be-sorgens, „das handelnde Begegnen-lassen des umweltlich Anwesenden".

Die Sorgestruktur, so fanden wir, besagt: Sich vor weg, schon in..., bei... Das heisst jetzt, zeitlich ausgedrückt: *Zu-kunft*, nämlich *gewesende, gegenwärtigende*: oder einfacher, aber missverstehbar ausgedrückt: *Zu-kunft*, Gewesenheit, Gegenwart. Heidegger fasst zusammen:

„Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit."

„Die *ursprüngliche* und *eigentliche* Zeitlichkeit zeitigt sich aus der eigentlichen *Zukunft*. so nämlich, dass sie *zukünftig gewesen* allererst die *Gegenwart weckt*. Das *primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft*."

## 6

Das also wäre der innere Zug von Heideggers existenzial-ontologischer Analyse des Daseins. Es dürfte, so lehrt schon der flüchtigste Hinblick, schwer fallen, den inneren Zug von Blochs existenziell-soziologischer Analyse des Daseins als Antithese zu Heidegger durchzuführen.

Es ist vielleicht deshalb schwierig, weil Bloch einer un-kritischen, d.h. nicht sondernden, d.h. pauschalen Verteufelung Heideggers erlegen ist.

Machen wir die Probe. Um ebenfalls von der Angst auszugehen: Bloch lässt an die Angst die „positiven Erwartungsaffekte" angrenzen, so wie an das Tal der Berg angrenzt. Der wichtigste positive Erwartungsaffekt ist die Hoffnung.

Hölderlin nennt sie: die „gütig-geschäftige". Das hiesse ja, dass die Hoffnung *gütig* etwas *schafft*, d. i. be-sorgt, denn geschäftiges Schaffen ist ein

Besorgen, ein Modus der Sorge. Demnach wäre die Hoffnung selber ein Modus der Sorge.

Gemach! Wir haben jetzt nicht vom Wort des Dichters auszugehen, sondern *nachzufragen der Struktur der Hoffnung im Sinne Blochs* und zu diesem Zweck bei ihm selber anzufragen. Wie sieht Bloch *die zeitliche Struktur der Hoffnung*?

„Primär lebt jeder Mensch, indem er strebt, zukünftig, Vergangenheit kommt erst später, und echte Gegenwart ist fast überhaupt noch nicht da. Das Zukünftige enthält das Gefürchtete oder das Erhoffte; der menschlichen Intention nach, also ohne Vereitlung, enthält es nur das Erhoffte.“

Das hört sich allerdings kaum nach prinzipieller Antithese zu Heidegger an. Dieser weist das Phänomen der Zukunft darin auf, dass der Mensch in seinem eigentlichen Seinkönnen auf sich zu kommt; wobei allerdings bei Heidegger das eigentliche Seinkönnen zur angstbereiten Entschlossenheit zur Welt verallgemeinert, formalisiert ist. Wie sieht nun Blochs Auffassung aus?

„Ich bin an mir.

Dass ich gehe, spreche, ist nicht da. Erst unmittelbar nachher kann ich es vor mich hinhalten. Uns selbst darin, während wir leben, sehen wir nicht, wir fließen dahin. Was also darin geschah, was wir eigentlich darin waren, will sich mit dem, was wir erleben *können*, nicht decken. Es ist nicht das, was man ist und erst recht nicht, was man *meint*.“

Das, was man meint…… „Meinen“ und „minnen“, d.h. lieben, sagen ursprünglich das Selbe. Freiheit, die ich meine, ist Freiheit, die ich minne, d.h. liebe. Bloch spricht hier, zu Beginn seines Frühwerks „Geist der Utopie“, von dem Existieren, das man nicht ist, aber das man meint.

Ein solches Meinen und Minnen ist aber strukturell: Sich selbst vor weg sein, also: Sorge. Das, was wir meinen, kommt als wir selbst auf uns zu und nimmt uns in den Anspruch. Aus diesem Anspruch heraus ist das zitierte Wort von Bloch gesprochen.

Und was sagt Bloch zu Beginn des fünften Teiles seines enzyklopädischen Spätwerks „Das Prinzip Hoffnung“?

„Von früh auf will man zu sich. Aber wir wissen nicht, wer wir sind. Nur dass keiner ist, was er sein möchte oder *sein könnte*, scheint klar... Stets wurde versucht, *uns gemäss zu leben*.“

Auch hier also kommt die Struktur des Daseins als eigentliche Zukunft deutlich heraus. Es scheint fast, als seien die existenzialen Grundpositionen von

Bloch und Heidegger identisch.

Zum mindesten ist bereits hier deutlich: Bloch bietet keinen existenzialen Gegenentwurf zu Heidegger. Die existenziale Struktur des Daseins—wie könnte es anders sein!—ist bei beiden die selbe. Heideggers „Sorge“ und Blochs „Hoffnung“ sind existenzial das Selbe, nämlich als Sich-vor-weg des Daseins, das aus diesem Je-schon-sich-vor- als eigenste Möglichkeit auf sich zu kommt. Es besagt nichts dagegen, dass die eigenste Möglichkeit meist nur dunkel geahnt wird.

Wie steht es nun vortheoretisch-existenziell mit Sorge und Hoffnung ?

Im faktischen Existieren des Menschen gehen Sorge und Hoffnung immer zusammen.

Aber würde sich Bloch nicht dagegen wehren, wenn man einiges aus seinem Werk als existenziale Analyse bezeichnen würde ?

Sicherlich, und sogar mit einem methodologischen Recht. Es geht Bloch nämlich von vornherein gar nicht um die existenziale Struktur des Daseins, sondern um existenziell ergreifbare Möglichkeiten, also sozusagen inhaltliche Ausformungen der existenzialen Struktur, welche selber von ihm nicht thematisiert wird, aber unthematisch, unbefragt, sozusagen krypto-heideggerisch seinen existenziellen Analysen zugrunde liegt.

Dann wäre also das Verhältnis Heidegger-Bloch in Wahrheit nicht Antithese, sondern Ergänzung ?

So ist es, so zeigt es sich, wenn es gelingt, durch Blochs Anti-Heidegger-Affekt hindurchzudringen in seine existenziellen Analysen und aus ihnen die unthematisch zugrundeliegende existenziale Struktur abzulesen.

So wären also seine existenziellen Analysen des Hoffens eine Erfüllung von Heideggers existenzialer Analyse des Daseins als Sorge ?

So scheint es. Aber nicht nur das. Sie sind—und nun nähern wir uns dem Punkt, an dem Bloch in einer wahrhaft fruchtbaren Weise über Heideggers „Sein und Zeit“ hinausgeht—sie sind auch *Weitung* von Heideggers Sorge- und Zukunft-Begriff.

Wie das ?

Um dies zu klären, müssen wir in Acht nehmen, was Heidegger zunächst über Sorge und Zukunft sagte. Sorge und Zukunft besagen: Das Da-sein, sich selbst vor weg, kommt in seiner eigensten Möglichkeit immer schon auf sich zu.

Diese eigenste Möglichkeit ist die Angst, welche Welt offenbar macht.

Die Angst ist Angst vor *Nichts* (nichts Seiendem). Damit aber ist das Dasein *frei*, vom *Sein* überkommen zu werden. Die eigenste Möglichkeit, so sagt Heidegger in der weiteren Konsequenz seines Denkweges, ist die Bereitschaft für das Sein als Sein, ist die *Frage* des *Seins*.

So hätte Heidegger selber seine frühe, noch allzu anthropologisch beschränkte Auffassung vom eigensten Seinkönnen des Menschen geweitet?

Ja. Doch auch dabei ist er nicht stehen geblieben, weil es für ihn kein Festhalten, sondern nur ein immer gelasseneres Lassen gibt.

Worin besteht aber nun *Blochs* Weitung von Heideggers früher Existenzial-Analyse? Diese Frage drängt sich auf, da Bloch doch offenbar nicht bis zur Seinsfrage vordringt und also hinter Heidegger zurückbleibt.

In der „eigentlichen Zukunft“, wie Heidegger sie als eigenstes Selbstseinkönnen des Daseins in seinem ersten Werk „Sein und Zeit“ exponiert: darin liegt, wie Heidegger dort selber sagt, ein gewisser „Solipsismus“.

„Solus ipse“ heisst: Allein ich selbst.

Nämlich, nach Heidegger, in der *Welt*. *Doch Welt wird von Heidegger so weit formalisiert und im Unartikulierten belassen, dass nur der Zukunftcharakter des eigentlichen Selbst übrigbleibt, der Zukunftcharakter der Welt aber nicht zur Sprache kommt.* Bloch dagegen setzt im vorhinein einen genügend weiten Zukunftsbegriff an. Er sagt: *Zukunft ist der unabgeschlossene Entstehungsraum vor uns.* „Unabgeschlossen“ bezieht sich hier auf „Entstehung“, nicht auf das Dasein selber, das durch seinen Tod abgeschlossen ist und dieses im Grunde weiss. Zukunft in Blochs Sinne bedeutet sowohl Zu-kunft des eigentlichen Selbst als auch, wesenhaft *zugleich*, Zu-kunft eigentlicher Welt.

Damit sind wir beim Kerngedanken Ernst Blochs. In diesem Kerngedanken kehrt ein Gedanke des frühen Denkers Parmenides gewandelt wieder, nämlich der Gedanke des wesenhaften Be-Zugs von Denken und Sein. Bloch formuliert seinen Kerngedanken allerdings allzu unbeholfen und terminologisch unangemessen. Er sagt nämlich:

„Das Noch-Nicht-Bewusste insgesamt ist die psychische Repräsentierung des Noch-Nicht-Gewordenen in einer Zeit und ihrer Welt.“

Ein unstreitig tiefsinniger Satz. Seine terminologische Unangemessenheit liegt darin, dass es gerade hier gilt, nicht den vulgären Zukunftsbegriff, das Noch-Nicht, zu gebrauchen, sondern den ursprünglichen Zukunftsbegriff, eben die Künft. An anderer Stelle ringt sich Bloch allerdings auch hierzu durch. Wichtig bleibt

selbst unter der Hülle der traditionell metaphysischen Formulierung: *Bloch postuliert einen wesenhaften Be-Zug zwischen dem zu erhellenden Sich-vor-weg des Menschen und dem zu erhellenden—vielleicht könnte man sagen Ihr-vor-weg der Welt. Bloch meint den wesenhaften Bezug von selbsthafter und welthafter Kunft.* Beides gehört nach Bloch zusammen. Was geschieht hier? Er selbst sagt darüber, terminologisch ungleich geglückter:

„Die schweren Vorgänge des Heraufkommens treten in Begriff und Praxis.“

Das heisst: Kunft, als begriffene, beansprucht (ergreift) das menschliche Verhalten, *πραξις*.

Verhalten schliesst aber immer zugleich ein: Verhalten zu sichselbst und zur Welt. Es gibt kein Selbstverhältnis ohne Weltverhältnis und kein Weltverhältnis ohne Selbstverhältnis. Nicht nur das Dasein als sein eigenes Seinkönnen wird von Bloch als Zukunft interpretiert, sondern zugleich Welt selber als Zukunft. *Im Da-sein als In-der-Welt-sein kommt mein eigentliches Selbst als mein eigentliches Sein in einer eigentlichen Welt auf mich zu:* so könnte man Bloch existenzial interpretieren.

Die Selbigkeit (Identität), d.h. Zusammengehörigkeit, von selbsthafter und welthafter Kunft lässt Bloch keineswegs als blosses Postulat stehen; sondern in enzyklopädischer Fülle führt er das *Sich-vor-weg* des Da-seins als *Selbst* wie hinsichtlich seines Worin, der Welt—mit einem Wort: *Hoffnung*—durch alle einschlägigen Bereiche entfaltend durch, womit er einen reichen Schatz für künftige Besinnung und gegenwärtiges Tun bereitstellt

und zugleich existenziell-konkret ein philosophisch geläutertes Hoffen lehrt, ein Lehrbuch des Hoffens, sozusagen, geschrieben hat.

Wir dürfen zusammenfassen. *In Heideggers existenzialem Zeit-Horizont beginnt das Prinzip Hoffnung erst eigentlich zu sprechen; durch das Prinzip Hoffnung, das ist die Zusammengehörigkeit von Selbst-Kunft und Welt-Kunft, beginnt der existenzialzeitliche Entwurf des Daseins lebendig zu werden.* Heideggers „Sein und Zeit“ und Blochs „Prinzip Hoffnung“ müssten also strenggenommen zusammen gelesen werden. Und das, worum es hier geht, verlangt allerdings, streng genommen zu werden. Sicherlich noch strenger, als es der erste, versucherische Ausgriff dieses Essays zu Wege bringt. Vielleicht könnten sich dann die Nebel um Seinsvergessenheit und Entfremdung lichten.

# 7

Heidegger beschränkt sich auf den Hinweis, dass im „wesen“ der Welt als Welt ein Zug geschichtlicher Bewegtheit walte, deren Eigenheit aber im Dunkel liege. Diese im „wesen“ der Welt als Welt waltende geschichtliche Bewegung wird von Heidegger nicht eigens thematisiert und analysiert. Vielleicht dürfen wir hier, von Bloch her, Heideggers Sicht in folgender Weise aus-denken. Der *Ruf* der Eigentlichkeit *kommt* aus dem *Vor-Sprung* von Selbst und Welt, der in der Sorge-Hoffnung-Struktur des Daseins, nämlich dem Sich vor weg, gründet, *auf mich zu*. Der Ruf der Eigentlichkeit von Selbst und Welt west aber zugleich als Widerruf meines gewordenen Heute und Hier. Er ruft damit in den existenziellen und welthaften Sprung. Ruf, Widerruf und Sprung entsprechen den Zeitekstasen von Kunft, schuldhaftem Gewesen und vereigentlichendem Gegenwärtigen. Diese Einheit von Ruf, Widerruf und Sprung, waltend im selber einheitlichen Wesen von Welt und Selbst, gründet in der eigentlichen Zeitlichkeit des Daseins als wesenhaft welt-geschichtlicher.

Die zeitlich gegründete Einheit von Ruf, Widerruf und Sprung im „wesen“ von Selbst und Welt, oder sagen wir deutlicher : Selbst-in-Welt, macht das Wesen der welt-geschichtlichen Bewegung aus. Auf ihren Weg schickt sich das zu Welt- und Selbst-Geschichte ent-schlossene Dasein.

Wir sagten vorhin : Im Ausstehen der Angst sinkt Innerweltliches ins Nichts der Belanglosigkeit zusammen, steht zugleich Welt auf, sodass die Angst das Dasein vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt. In-der-Welt-sein aber ist welt- und zugleich selbst-geschichtlich *be-wegt*. Demnach bringt Angst das Dasein auf den Weg.

Auf dem es, immer schon, geht, und den es doch zunächst und zumeist noch nicht eigentlich gewonnen hat.

Dann aber ist es allem zuvor notwendig, die Angst aus zu stehen.

Weil sie Welt, Selbst, Weg, mit einem Wort : Sein entschleiert.

Doch nicht nur dies ; wir hörten auch : Die Angst west in einem Bezug zur Entfremdung.

Die Entfremdung ist der *Riss* : im Menschen, in der Welt, zwischen Mensch und Welt.

Im Riss klaffen der Mensch und die Welt als Abgrund auf,  
aus dem das Nichts und mit ihm die Angst aufsteigt.



Die Angst offenbart also anscheinend zweierlei. Einmal, indem sie das Innerweltliche, das Seiende nichtig werden lässt, offenbart sie Welt als Welt, Sein als Sein, d.h., von Bloch her gesehen: Selbst und Welt als Weg.

Damit offenbart sie das eigentliche Menschenwesen als nüchtern sich ängstende Bereitschaft zur Welt, zum Selbst, zum Weg.

Sodann offenbart die Angst auch Mensch und Welt als Abgrund des Risses.

Ist dies beides nun *eine* Offenbarung kraft Angst, oder ist beides völlig verschieden?

Beides sind Offenbarungen kraft Angst vor Nichts.

So müssen wir versuchen, sie zusammen zu sehen. Die Angst offenbart Welt als Selbst-Welt-Weg und Welt als bodenlosen Ab-Weg, Ab-Grund des Risses, mithin als ihr eigenes Gegenteil, als Un-Welt.

Sagten wir aber nicht vorhin, dass in der Angst zugleich die Aufhebung der Entfremdung, die Schliessung des Risses sich ereigne, in der Gefahr also das Rettende wachse?

So sagten wir. Und dies gilt es jetzt zu verdeutlichen. Bloch bringt zu Beginn seines Buches „Spuren“ die Selbstentfremdung des Menschen nach Mazzesgabe des Dreischritts der Hegelschen Dialektik zur Sprache:

„Ich *bin*. Aber ich habe mich *nicht*. Darum *werden* wir erst.“

Dieser Satz enthält eine dialektische Metaphysik des Menschen. Er vollzieht, gemäss dem Beginn von Hegels „Wissenschaft der Logik“, die Vereinigung von meinem Sein und meinem Nichts zu meinem Werden.

In diesem Werden soll sich der Riss in meinem Selbst schliessen.

Am Schluss der „Spuren“ lehrt er, und zwar folgend auf die Lektion über das Staunen, das Innewerden der Angst im Schreck und das Verstummen.

Damit hat er, in diesem seinem vielleicht denkendsten Werk, schon alles gezeigt, was nottut: die Ge-Fahr—und die sie offenbar machende Angst.

Inwiefern ist die Angst das Rettende, welches den Riss der Entfremdung schliesst?

Um dies zu klären, müssten wir erst wissen, was die Schliessung des Risses ist.

Im Riss klafft etwas *aus ein ander*, ent-zweit sich von sich selbst. In der Schliessung des Risses geht etwas *mit ihm selbst zu sammen*, ver-eint sich mit ihm selbst.

In sich selbst den Abgrund des Risses schliessen hiesse also: sich *mit sich*—

zu *sammen* falten—in die *Ein*-Falt.

Dies—dieses Reifen des Selbst—geschieht in der Angst.

Wie das ?

Diese Frage ist allzu berechtigt; zeigt sie doch, wie wenig das wundersame Walten der Angst bekannt geschweige denn erfahren ist.

Wir müssen also fragen: Was ist das Wesen der Angst, d.h. wie west Angst? Angst west vor Nichts.

Wir sprechen von der Gelassenheit in die Angst als der Gelassenheit in das Nichts; dem entspräche der Versuch in der Angst als der Versuch im Nichts.

Der Versuch ist aber nicht nur und nicht zuerst eine Literaturform, die mit Platons Dialogen einsetzt, sondern der Versuch ist primär eine Weise menschlichen Existierens.

Dann geschähe also der Versuch in der Angst, d.h. im Nichts, als ein Existieren in der Angst, d.h. im erwachten anwesenden Nichts.

Worin besteht denn nun das wundersame Walten der Angst und des Nichts, welches Walten den Riss schliessen soll ?

Darin, dass *im Nichts Etwas wird*, nämlich *Eins: das Eine mit sich selbst Einige*.

Für so produktiv soll man Angst und Nichts ansehen? Wie reimen sich Angst und Nichts mit Produktivität zusammen? Bekanntlich lehrt die Metaphysik den Satz: *Ex nihilo nihil fit*—aus Nichts wird nichts.

Unbekanntlich führt Hegel diesen Satz ad absurdum. Lernen wir, seine dialektische Logik zu *vollziehen*. Er sagt dort über das Nichts:

„*Nichts, das reine Nichts; es ist die einfache (!) Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst.*”

Daher also, dass das Nichts, in seiner vollkommenen Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit *ungeschieden in sich selbst* west, *vermag es Einheit zu stiften*. Nämlich die Einheit und Ungeschiedenheit dessen, der sich in das Nichts gelassen hat gemäß jenem Worte Heideggers:

„das Sich los lassen in das Nichts, d.h. das Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt.”

Doch die Gelassenheit in das Nichts zu lernen, bedarf es der *Übung*, die einem selber keiner abnehmen kann, ebensowenig wie das *Sterben*.

Das Sich frei geben in den Ab Grund, der ich selber bin, vermöchte in die

Stille zu versinken als in die unendlich endliche Stille des Schmerzes des Risses.

Solcherweise wächst in der Angst als der Gelassenheit ins Nichts das Rettende: das „Mit sammen Ein'“, d.i. das Sich mit sich zu sammen Falten in die Ein Falt.

Es wächst, je mehr man sich los lässt.

Dann gilt es also, die Hoffnung in die Angst fallen zu lassen.

Hier ziemt es sich, die Angst hinsichtlich ihrer Struktur artikulierter zu verstehen. Die Angst west als künftig gewesende Einheit von Ruf und Widerruf, welche in der eigentlichen Weise gegenwärtigt, indem sie den existenziellen Sprung geschehen lässt, welcher auf den Weg bringt.

Die Angst ist also in dieser Weise zeitlich strukturiert im Sinne der ursprünglichen Zeitlichkeit:

Ruf des Nichts

Widerruf meiner aufgespreizten und aufgespaltenen Subjektivität

Leiser Ruck, der mich ins Einfache und deshalb Unfassbare des Weges bringt.

In der Angst legt sich alle Aufspreitung alles Seienden ins Nichts; in diesem Sichlegen des Widerständigen tut Freiheit unermesslich sich auf.

Bloch sagt von Laotse, dieser sei „nur im Unfassbaren geborgen“ Das Unfassbare heisst Tao, „der alles be-wegende Weg“, wie Heidegger übersetzt. Verständnis des Tao ist, was Heidegger im Humanismusbrief das Existieren im Namenlosen nennt. Bloch weiss darum:

„Schwerer als irgendeine religiöse Grundkategorie Ostasiens ist Laotse's Tao in europäischen Begriffen angebbbar; trotzdem ist es, ungesprochen, am leichtesten verständlich.“

## 8

Wir fanden, es gälte, die Hoffnung in die Angst und damit ins Nichts fallen zu lassen. Aber wird damit nicht preisgegeben jenes humane Endziel zu neuem Anfang, welches Bloch intendiert, nämlich die nicht nur individuell-existenzielle, sondern welthafte Aufhebung der Entfremdung kraft geschichtlicher Aktion?

Keineswegs. In der Angst entspringt die in ihr selbst einige Entschlossenheit zur Welt als gewesend gegenwärtigender Kunft. *Aus der Sorgfalt der Gelassenheit in das Nichts entspringt die Einfalt der Gelassenheit zur Kunft.* Kunft oder Nicht-Kunft, die Gelassenheit lässt alles frei, will nichts herbeizwin-

gen, ist aber aus der Gänze der Ein-Falt ganz anwesend, gehorsam, wo die Male der Kunft sie rufen.

Dies wäre ja, statt revolutionärer Leidenschaft, eine Art revolutionärer Nüchternheit!

In der Still-Legung des Umtriebs der Entfremdung in die Stille des Nichts wächst die Ein-Falt. In sich selbst eins und enig, vermag sie das in den Umtrieb zerspreitete Menschliche zu sammeln, zu einen in geschichtliche Aktion, welche das entstellte Seiende dieser Welt in es-selbst zurückstellt und dergestalt befriedet. Nur wer in revolutionärer Gelassenheit *eins* geworden ist, in wem kraft revolutionärer Gelassenheit die unentfremdete Welt Gestalt angenommen hat, der vermag aus derartigem Vor-Sprung welthaft etwas zurechtzurücken.

Gestalt des Gestaltlosen, des schöpferischen Nichts: Viel leicht vermöchte gerade von hier aus jenes Tun am ehesten zu glücken, welches Bloch als „*Sprung des glücklichen Blicks und der glücklichen Hand*“ zu benennen gelang.

Diese zutiefst not-wendige Gelassenheit, welche es vermöchte, die antagonistische Gesellschaftsstruktur umzuformen, hinüberzuformen, zu „transformieren“, diese transformierende Gelassenheit beginnt vielleicht, wenn es mit uns gut geht, wo dieser Versuch endet. Die transformierende Gelassenheit, in welcher das einende Nichts selber messianisch waltete, wäre dann nicht mehr ein Versuch über Ernst Bloch. Wohl aber, solidarisch, ein Versuch mit Ernst Bloch.—

Wenn Hoffnung sich in das Nichts fallen lässt, so fällt zugleich die Sorge in das Nichts. Das Sich vor weg des Menschen, das Mir vor weg also, fällt in den Abgrund des Nichts und wird darin verwandelt. Was dies bedeutet, ist für das Vorstellen nicht absehbar.

AUTHENTIZITÄT UND KOMPETENZ  
STATT EINES NACHWORTS

*Alfredo und Ute Guzzoni gewidmet*

Nicht mehr kann es die Aufgabe des Essays sein, ins System zu münden, eher schon, aus dessen Bruchstellen zu entspringen, die selber noch anderes sind als Bruchstellen. Heute, da System und Herrschaft Synonyma geworden sind und ihre geheime Verwandtschaft zutage getreten ist, verstärkt der unsystematische Charakter des Essays dessen Vorzug so sehr, dass von einem Vorzug des Systems nicht länger mehr die Rede sein kann. In der zeitweilig von Oligarchien stramm manipulierten Gesellschaft ist der Essay ein Ferment eigener Art: Ganz dem Wege hingegeben und dadurch selber Weg, vermag er solche Menschen in eine existenzielle Bewegung zu locken, die sich als mit ihrem status quo uneins finden. In diesem Stadium der Gesellschaft werden Essay und condition humaine für eine Weile identisch. Alchymisch fördert der Essay existenzielle Prozesse, die, wenn ihre Zeit erfüllt ist, in gesellschaftlich-politische umschlagen. Wie die Menschen seiner, so bedarf er zugleich ihrer. Einzig im aufflammenden Spiel der *Mit-* und *Weitervollziehenden* können die beiden hier aufgezeichneten Essays wahr werden. Demnach wäre nichts hinzuzufügen, sondern alles darauf ankommen zu lassen; jedoch ist uns dieser einfache Abbruch, der die beiden Essays als ins Schweigen eingezeichnet erscheinen liesse, mit Hinsicht auf den gesellschaftlichen Zustand versagt, welcher als universelle Deformation das Verstehen selber deformiert. Hiervon ist dieser Hinweis seiner Substanz nach nicht ausgenommen, er hilft fragmentarisch und unautoritär. Das in den beiden Essays Gesichtete, physis und der Abgrund des Nichts, bildet so erst einmal eine schmerzende Dissonanz, die es authentisch auszutragen gilt. Dabei muss ungewiss bleiben, ob es der Schmerz der Krankheit oder jener der Genesung ist; in dem langwierigen Vorspiel zum Reich der Freiheit ist beides schwer unterscheidbar, und nur die Gesundheit fröhlicher Herrschaftsbejahung fällt *eindeutig* auf die Krankheitsseite, als *décadence*, die es ansonsten so undialektisch-eindeutig nicht gibt. Der Schmerz zerbricht die Naivität, die ohnehin Lüge ist. Authentische Erfahrung sagt: leide, so lebst du; und leidest du nicht, so bist du schmerzlos, tot, ein lebender Leichnam. Die Forderung nach Authentizität, das heisst offen und schutzlos sich dem unverstellten Leiden und Mit-Leiden

auszuliefern, vor allem aber die gelebte Insistenz im Leiden selber stehen insgeheim mit der Erlösung im Bunde. Dass jedoch Leiden in der repressiven Gesellschaft noch immer das schnellste Pferd zur Vollendung des Menschen, der Gesellschaft selbst, ist, kann niemals Leiden rechtfertigen. Denn nicht nur ist, der Schmerzlosigkeit gegenüber, der Schmerz das Wahre, vielmehr gibt es noch eine ihm einwohnend reifende Instanz, welche ihn selber unwahr werden lässt, sodass der Schmerz also wahr und unwahr zugleich ist: Eben als Schmerz im unverharmlosten Sinne trägt er eine Bestimmung in sich, aufgehoben, das heisst unwahr zu werden. Die Aufhebung des Schmerzes aber geschieht in der *arbeit* und dem *Spiel* der Vollbringung der Geschichte. Sofern es gelingt, den nuklearen Weltbrand zu verhindern, das heisst die sozialstrukturellen Ursachen seiner Möglichkeit zu beseitigen, so wird im Laufe der damit begonnenen Emanzipation der Gesellschaft die Versöhnung von physis und Nichtsabgrund sich zwanglos ergeben. „Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen……. Keiner unter den abstrakten Begriffen kommt der erfüllten Utopie näher als der vom ewigen Frieden.“ (Adorno) Dies „comme“ ist dasjenige, das eintritt, wenn der Mensch zum zweitenmal vom Baum der Erkenntnis gegessen haben wird. Adornos „sur l'eau“ wäre die Stätte, wo der Blick ins Unermessliche fiele und der Nichtsabgrund wahrhaft schöpferisch werden könnte; denn die schlichthinige Freiheit, als welche er west, könnte ihr Reich in wahrhafter Weise erst *jenseits* der *frustrierten* Gesellschaftswirken, nachdem die Notdurft und ihre entfremdete Dialektik gestillt sind. Dies wäre das unendlich Durch- und Überschüssige, von dem einen Begriff sich zu machen heute unmöglich ist und dereinst unnötig sein wird. Der Anfang war noch nicht, sondern kann sich erst als das Resultat des Geschichtsprozesses ereignen: in der Erfüllung wird er sich auftun. Kompetenz, das Jenseits von Authentizität, wird ohne Ambition sein.

Das Vorstehende drückt eine Lebens-und Denkart aus, die für den Verfasser Vergangenheit ist, aber unter Umständen als Diskussionsmaterial nützlich sein kann, wodurch allein die Publikation gerechtfertigt sein würde.